شرح مثنوی شریف

تألیف:

بدیع الزمان فروزانفر

جلد سوم

«مقدمه شارح»

بِسْمِ اَللّٰهِ اَلرَّحْمٰنِ اَلرَّحِيمِ
بَعْدَ الْحَمْدِ وَ الصَّلاةِ: اینك بیاری خدای بزرگ، جَلَّ شَأْنُهُ و بمدد عنایتی که از جان پاك حضرت سیّد عالم (ص) و ارواح گزینان و خاصان حق می‌رسد، جزو سوم از شرح دفتر اوّل مثنوی شریف را بخوانندگان عزیز و عاشقان گفتار مولانا قَدَّسَنَا اللّٰهُ بِسِرِّه الْعَظِيمِ تقدیم می‌کنیم.
درین جزو دو قصّه از قصص و هزار و صد بیت را از دفتر نخستین مثنوی نقد و تحلیل کرده و بشرح و تفصیل باز گشوده‌ایم و چهار صد و هفتاد لغت و اصطلاح عرفانی و فلسفی و کلامی و طبّی و ریاضی را باز شناسانده و در حدّ امکان، عقاید و آراء اهل فن را در آن باره شرح داده و دویست و نه مطلب کلّی گوناگون را بتفصیلی در خور و تفسیری مناسب بیان کرده‌ایم.
روش ما در تفسیر آیات قرآن کریم و نقل احادیث همانست که در آغاز جزو دوم از این شرح نوشته‌ایم و بنظر خوانندگان گران مایه رسیده است.
در این جزو از شرح مثنوی شریف، علاوه بر مآخذی که در مقدّمۀ جزو اوّل بر شمرده‌ام از کتابی بنام «کشف اسرار معنوی در شرح ابیات مثنوی» نیز استفاده کرده‌ام.
این کتاب را عبد الحمید بن معین الدّین محمّد بن محمّد هاشم الحسینی القتّالی الرّفاعی التبریزی تألیف کرده است که تا کنون شرح حال او را بدست نیاورده‌ام ولی بی‌گمان او در قرن یازدهم هجری می‌زیسته است زیرا در بعضی از مواضع اشعار بهاء الدّین محمّد عاملی معروف به شیخ بهایی را (متوفّیٰ ۱۰۳۰) بعنوان شاهد آورده و در پشت صفحۀ اوّل ازین نسخه که در موزۀ بریتانیا محفوظ و وصف آن در فهرست کتب موزۀ بریتانیا (ج ۲، ص ۵۸۸ شمارۀ ۸۰۴ و ۲۵) آمده است امضای شخصی بنام محمّد مهدی بتاریخ (۱۱۴۱) دیده می‌شود و بنا بر این تألیف این شرح مقدّم بر این تاریخ و به احتمال قوی مؤخّر از سال (۱۰۳۰) بوده است.
نسبت (رفاعی) در سلسلۀ نسب مؤلّف، شاهدی تواند بود بر اینکه وی جزو صوفیان رفاعی است که منسوب‌اند به سیّدی احمد الرّفاعی از صوفیّۀ قرن ششم هجری (۵۱۲-۵۷۸) که ایشان را «بَطائحیّه» نیز می‌گفته‌اند.

چنان که از دیباجهٔ این کتاب بر می‌آید، مؤلّف روزگاری دراز بمطالعهٔ مثنوی مشغول بوده و «اکثر ابیات مشکله و نکات بدیعهٔ» آن را ثبت و قید می‌نموده و سپس بشرح مثنوی پرداخته است.

مؤلّف در آغاز، نه مقدّمه در شرح و تفسیر و بیان عقاید و اصطلاحات عرفا و صوفیّه مرتّب ساخته است بدین گونه:

۱-المقدّمة الاول فی بیان الذّات و الحقیقة و الهویّة و الماهیّة و ما یتعلّق بها و یتفرّع علیها.

۲-المقدّمة الثّانیة فی الوجود و الموجود.

۳-المقدّمة الثّالثة فی مراتب الوجود.

۴-المقدّمة الرّابعة فی بیان الصّفات و مظاهرها و نسبتها الی الذّات.

۵-المقدّمة الخامسة فی بیان امّهات الصّفات.

۶-المقدّمة السّادسة فی بیان مظاهر الصّفات.

۷-المقدّمة السّابعة فی سرّ الایجاد و الابداع.

۸-المقدّمة الثّامنة بدان که حق جلّ شأنه جمیع ارواح را پیش از خلقت ابدان در عالم ارواح ایجاد فرموده.

۹-المقدّمة التّاسعة در کیفیّت تعلّق ارواح به ابدان.

این مقدّمات مبتنی است بر آراء و اقوال ابن عربی در کتب خود و نیز صدر الدّین محمّد بن اسحاق قونوی در کتاب مفتاح الغیب و تفسیر سورهٔ فاتحه و متأثّر است از مباحثی که داود قیصری در آغاز شرح فصوص آورده است و با افکار حضرت مولانا چندان ارتباطی ندارد.

و از آن پس مؤلّف شرح مثنوی شریف را آغاز می‌کند بدین گونه که عدّه‌ای از ابیات را بسلیقهٔ خود جدا و نقل می‌کند و نخست نوا در لغات را شرحی مختصر می‌کند و آن گاه ابیات مثنوی را شرحی به اشباع و تفصیل باز می‌گوید که بنیاد آن، عقاید ابن عربی و پیروان اوست و گاهی نیز بگفتار مشایخ متقدّم مانند بایزید و جنید و ابو بکر واسطی متمسّك می‌شود و از اشعار مولانا و خواجه حافظ و حکیم سنایی و بحسب ندرت از گفتهٔ بهاء الدّین محمّد عاملی نظیر می‌آورد و چون نسخهٔ مثنوی که در دست داشته از نسخه‌های متداول و تصحیح ناشده بوده بدین جهت در بعضی موارد بتکلّفات نابجا دوچار افتاده است و با این همه چون از اصول تصوّف اطّلاع وسیع داشته و خود نیز اهل سلوك بوده شرح او را می‌توان در عداد شروح بسیار مفید و بالنّسبه دقیق که بر مثنوی نوشته‌اند محسوب داشت. افسوس که

مؤلّف نتوانسته است کار مهمّ خود را بپایان رساند و تنها بشرح دفتر اوّل و دوم از مثنوی توفیق یافته است.

پس از آن که از وجود این نسخهٔ نفیس و عزیز که ظاهرا بخطّ مؤلّف است در موزهٔ بریتانیا آگاهی یافتم از مخدوم گران مایه جناب آقای عبّاس آرام (از مردان صدیق و خبیر کشور) که در آن هنگام وظیفهٔ خطیر سفارت کبرای دولت شاهنشاهی ایران را در انگلستان بر عهده داشتند تقاضا کردم که عکسی از آن برای من تهیّه فرمایند، ایشان با کمال سعهٔ صدر و بنفقهٔ خود و بکوشش آقای دکتر تیموری رایزن سفارت کبرای شاهنشاهی و بوسیلهٔ جناب آقای

مهندس ریاضی رئیس محترم و دانشمند مجلس شورای ملّی میکروفیلم این نسخه را آماده و برای این ضعیف ارسال فرمودند تا بی‌دغدغهٔ خاطر بدست بنده رسید و بدین مناسبت لازم می‌دانم که ازین هر سه تن مرد گران مایه سپاس گزاری کنم.

بی‌گمان من و هر کس دیگر که در این روزگار توفیق خدمتی بدست آورد، آن خدمت درین ایّام طوفان خیز که دنیا بدان گرفتار است بدست نیامده است مگر در پرتو امنیّت و آسایش بی‌نظیر و شگفتی که بر اثر تدابیر حکیمانه و عنایتهای بی‌پایان رهبر بزرگ و پیشوای معرفت گستر ایران اعلا حضرت همایون شاهنشاه آریا مهر نصیب ایرانیان شده است، سپاس گزاری ازین نعمت شگرف وظیفهٔ ملّی هر ایرانی است.

همچنین تقدیم تشکّر به دانشمند معظّم جناب آقای دکتر منوچهر اقبال مدیر عامل و رئیس محترم هیأت مدیرهٔ شرکت ملّی نفت ایران که بنیان گذار این تألیف هستند و دوست گران قدر من و نویسندهٔ زبردست و توانا جناب آقای علی دشتی سناتور محترم که همواره مرا درین کار خطیر گرم دل و قوی همّت داشته‌اند وظیفه‌ای است اخلاقی که اداء آن بر من همواره لازم و واجب است.

تأخیری که در نشر این کتاب روی داد بدان سبب بود که از اواسط مهر ماه سال جاری چشمم سخت ناتوان شد و چشم پزشکان نزول آب تشخیص دادند و توصیهٔ بلیغ نمودند که فشار زیاد بر آن وارد نیاورم، امیدوارم بهبود حاصل شود و بتوانم سائر مجلّدات را تألیف و بخوانندگان عزیز تقدیم کنم.

آقایان محمّد حسین مصطفوی و حسین ولی زاده فارغ التّحصیلان دورهٔ دکتری ادبیات فارسی از دانشکدهٔ ادبیّات دانشگاه طهران تصحیح نمونه‌های چاپی را بر عهده گرفته‌اند و

آقای دکتر شفیعی کدکنی در تهیّهٔ جدول خطا و صواب مساعدت نموده‌اند از همهٔ آنان متشکّرم بخصوص که آقای دکتر شفیعی مرا بر سهوی که در صفحهٔ(۱۰۷۴،۱۰۷۹) مرتکب شده و بجای «قصص الانبیاء ثعلبی» قصص القرآن نوشته‌ام واقف ساختند. همچنین از آقایان عیسی هیبتی و سنگ چاپ اعضاء چاپخانهٔ دانشگاه طهران که در طبع کتاب کوشش بلیغ نموده‌اند، متشکّرم.

بپایان رسید مقدّمهٔ جزو سوم از شرح مثنوی شریف روز پنج شنبه دوم بهمن ماه هزار و سیصد و چهل و هشت هجری شمسی مطابق چهاردهم ذی القعدهٔ هزار و سیصد و هشتاد و نه هجری قمری بخامهٔ این بندهٔ ضعیف بدیع الزمان فروزانفر اصلح الله حاله و مآله در منزل واقع در خیابان بهار از محلاّت شمال شرقی طهران و الحمد لله علیٰ ذلك.

حکایت هفتم : داستان پیر چنگی

ب - ۲۲۴۳ - ۱۹۱۳ ، ص ۹۱۳ - ۷۵۳

۱ - مأخذ و نقد و تحلیل داستان ، ص ۷۷۷ - ۷۵۳

۲ - لغات و تعبیرات ، ص ۷۷۹ - ۷۷۸

۳ - مباحث کلّی ، ص ۷۸۱ - ۷۸۰

۴ - شرح ابیات ، ص ۹۱۳ - ۷۸۳

مأخذ ونقد وتحلیل این داستان :

مأخذ آن . قصّه‌ای‌است که در اسرار التّوحید (طبع طهران ، ذبیح‌الله صفا ، ص۱۱۶) ذکر شده و ما آنرا درمآخذ قصص و تمثیلات مثنوی (انتشارات دانشگاه طهران ص۲۱ــ۲۰) نقل کرده‌ایم . خلاصهٔ آن اینست که حسن مؤدّب ، خادم خانقاه ابوسعید فضل‌الله بن ابی‌الخیر (متوفّی ۴۴۰) در نیشابور . وام بسیار ۵ برآورده بود ، پیرزنی صد دینار زر بوی داد تا نفقهٔ درویشان کند ، بوسعید حسن‌را گفت این زر برگیر و بگورستان حیره (یکی از گورستانهای معروف نیشابور) برو ، آنجا چارطاقی‌است نیم‌ویران وشکسته ، پیری درآنجا خفته‌است ، این‌زر بوی ده ، حسن بدان‌چارطاق رفت ، پیری خفته دید که طنبوری در زیر سر نهاده بود ، بیداروش کرد و صد دینار زر بوی داد ، پیر گفت من در جوانی ۱۰ طنبور می‌زدم و خواستاران بسیار داشتم ؛ از آنچه بمن می‌رسید وجوه معیشت راست می‌کردم تاپیر شدم ودیگر مرا خواستاری نماند وتهی‌دست شدم ، عیال وفرزندان ، مرا براندند ، من از همه‌کس و همه جا نومید گشتم . بدین‌گورستان آمدم ، گفتم خدایا تاکنون برای خلق طنبور می‌زدم . اکنون برای تو می‌زنم تا نانم دهی ، از سر شب تا نماز بامداد طنبور می‌نواختم . سرانجام مانده شدم و ۱۵ بخواب رفتم ، حسن اورا برگرفت و بنزدیک بوسعید برد ، پیر بر دست بوسعید توبه کرد ، شیخ گفت ای‌جوانمرد ازسَرِ کمی‌ونیستی و بی‌کسی درخرابه . نفسی بزدی ، ضایع نگذاشت . برو و هم بااو می‌گوی واین سیم می‌خور .

شیخ فریدالدّین عطّار نیشابوری نیز این حکایت را در مصیبت نامه (طبع طهران ، ص ۳۴۱ــ۳۴۰) بنظم آورده‌است با این تفاوت که جزو اوّل ۲۰ داستان‌را ازبی‌چیزی‌درویشان ووام حسن مؤدّب بآخر حکایت برده وداستان‌را

از وصف پیر رامشگر آغاز کرده‌است ، دیگر آنکه رامشگر بجای گورستان بمسجدی ویرانه رفته‌است ، نتیجه‌ای که می‌گیرد اینست که کار مردم ناقص عقل فی‌الجمله آسان‌است و بدینگونه عذر مجذوبان و مُوَلّهان را که با خدا و خلق بگستاخی سخن می‌گفته‌اند ، می‌خواهد .

۵ مولانا بی‌هیچ شکّ ، این قصّه را چنانکه سیاق نظم و ترتیب حکایت گواهی می‌دهد از همین مصیبت نامه ، اقتباس کرده‌است ، ولی باتصرّفی چندکه برتأثیر حکایت می‌افزاید وآنرا عجیب‌تر جلوه می‌دهد .

نخست آنکه ظرف وقوع حادثه در روایت او ، شهر مدینه‌است ، شهری که هجرت‌گاه رسول خدا (ص) وسرچشمهٔ فتوح اسلامی واحکام الٰهی ومحلّ

۱۰ اجتماع مهاجرین و انصار و اوّلین مرکز خلافت در عهد سه خلیفه از خلفاء راشدین بوده و همواره از شهرهای مقدّس اسلامی و همتای مکّه و قبله‌گاه مسلمانان جهان بشمار رفته‌است ، این شهر مقدّس در اواخر قرن اوّل هجری هم یکی ازمراکز اصلی موسیقی ودر ردیف مکّه ، دارای رامشگران وموسیقی‌دانان وخنیاگران نامور بوده‌است ، عدّه‌ای از تابعین و بعضی از صحابه و فرزندان

۱۵ طبقهٔ نخستین از مهاجرین وانصار ، درمجالس این خنیاگران زن ومرد حضور یافته و زر و سیم بدانها می‌بخشیده‌اند ، همان زر و سیم که ازوجوه فییء و غنائم بدست آنها می‌رسید و یا به ارث ازپدران خود که آن نیز ازهمین وجوه فراهم شده بود ، بدست آورده بودند . (الاغانی درترجمهٔ حال : عَزَّة المیلاء ، جمیلة ، معبد ، غریض ، العقدالفرید ، ج ۳ ، ص ۲٤۱ ، عمر بن ابی ربیعة ، بیروت ،

۲۰ ج۱ ، ص۵۸ — ٤٤) .

دوم آنکه بجای ابوسعید ، کسی‌که بفریاد پیر رامشگر می‌رسد ، عمر بن الخطّاب‌است ، عمر بسخت‌گیری وشدّت وعدم محابا درامر به معروف ونهی ازمنکر شهرت دارد تا بدان حدکه وقتی بازیگران حبشی در دیدگاه حضرت

رسول اکرم (ص) پای می‌کوفتند وپیمبر وعایشه نظاره می‌کردند، او بمنع وزجر آنها درایستاد وپیمبر (ص) وی را ازین کار بازداشت (احیاء العلوم، طبع مصر، ج ۲، ص ۱۸۹) ونخستین کسی بود که درّه وتازیانهٔ احتساب بکمر بست وبر سر واندام خلاف‌کاران کوفت (ابن اثیر، طبع مصر، ج ۳، ص ۲۳، صفة الصّفوة، طبع حیدرآباد دکن، ج ۱، ص ۱۰۵) سخت‌گیری او چنان بود که فرزند خود ابو شحْمه عبد الرّحمان میانین را که بسبب باده گساری درمصر، عمرو بن العاص حدّ زده بود، دیگربار در زیر تازیانه گرفت واو براثر این عمل سخت، جان سپرد (اسد الغابة، طبع مصر، ج۳، ص۲۱۳، الاستیعاب، طبع حیدرآباد دکن، ج ۲، ص ۳۹۸) وقتی نیز یکی از امامان جماعت‌را که پیوسته سورهٔ (عَبَس) درنماز می‌خواند ودرآن، توهّم اساءهٔ ادب نسبت به حضرت رسول اکرم (ص) می‌رفت، می‌خواست بکشد (احیاء العلوم، ج۳، ص۱۹٤) درشتی وسختی عمر درگفتار وکردار بجائی رسید که اکابر صحابه ازدیدار او تن می‌زدند، وقتی زنی‌را بحضور خواست واو از هیبت وترس عمر برخود لرزید وبچه از زهدان بدر افکند (شرح نهج البلاغة از ابن ابی الحدید، طبع مصر، ج ۱، ص ۵۸) بااین همه شدّت وسخت‌گیری که پیشینیان نقل کرده‌اند، ابن خردادبه، عمررا موسیقی‌شناس معرّفی کرده وآوازی بدو نسبت داده‌است (عمر بن ابی ربیعة، طبع بیروت، ج۱، ص٤۷، بنقل از اغانی ابوالفرج اصفهانی) مولانا در وصف عمر می‌گوید: «آن محتسب شهر شریعت، آن عادل اصل مسند طریقت. آن مردی که چون درّهٔ عدل در دست امضای قضای عقل گرفت، ابلیس‌را زهرهٔ نبود که دربازار وسوسهٔ خویش بطرّاری ودزدی جیب دلی بشکافت.» مجالس سبعه، ص ۵۰.

امّا ابوسعید بن ابی‌الخیر مردی روشن‌بین وخوش‌مشرب ووسیع‌نظر وسراپا ذوق وحال بود، بسماع می‌نشست وبرقص برمی‌خاست وبوجد آستین می‌افشاند وبا کسی سرجنگ نداشت، او می‌دانست ونیک دریافته‌بود که قهر وغلبه وآزار

و شکنجه ، راه صحیح تربیت و تهذیب اخلاق نیست ، بزور و قدرت و هیبت می‌توان بشر را مقهور کرد ولی نمی‌توان انسان کامل ساخت . قهر و هیبت ممکن است که ظاهر را منظّم کند ولی باطن را تهذیب نمی‌کند و نور معنی نمی‌بخشد، غرض مولانا درین حکایت اینست که حسن ظاهر نشانهٔ اتّصال بحقّ نیست ، خدارا با هرجانی پیوندی و با هردلی رازی در میان است تا فریفتگان اعمال و حرکات جسمانه نپندارند که تنها از راه خاص و برزبان آوردن عبارات و مناجاتهای موروث ، مشمول رحمت الٰهی توان بود بلکه سازی که از سر سوز دل و درد اشتیاق بنوازند و زخمه‌ای که از روی صدق و عشق بر ابریشم و سیم تار و رباب زنند هم راهی بخداست ، این معنی آنگاه بوضوح می‌پیوندد که مردی سخت دیندار و پای بند اجرای احکام ، واسطهٔ ابلاغ عنایت الٰهی باشد ، بدین سبب عمر بن خطّاب درین قصّه جای‌گزین پیر مهنه شده‌است ، گذشته از آنکه ترس و بیم پیر چنگی ، وقتی نیک مجسّم می‌شد که سروکارش با مردی می‌افتاد ، سهمناك و هیبت انگیز چون عمر نه خوش مشرب و سماع باره چون ابوسعید بن ابی‌الخیر .

سوم ، در اسرارالتّوحید و مصیبت نامه ، دلیل اطّلاع ابوسعید ذکر نشده‌است و معلوم نیست که از راه اشراف باطن یا خبری که دیگری بدو داده بود بر حال پیر چنگی مطّلع گردیده‌است ولی در مثنوی ، خوابی نابهنگام برعمر استیلا می‌یابد و بندای الٰهی درخواب ، ازحال پیر آگاه می‌شود ، در حکایت پادشاه و کنیزك گفته‌ایم که خواب یکی از طرق کشف و وسیله‌ای است که صوفیان ، بسیار بر آن تکیه کرده‌اند و مشکلات خود و مریدان‌را بوسیلهٔ رؤیا بازگشوده‌اند ، دراین حکایت ، علاوه برآن ، متضمّن این نکته نیز تواند بود که عمل عمر در بازجُست و تفقّد پیر رامشگر بفرمان خدا و اسباب غیبی بوده‌است تا مقصود مولانا که انتباه ظاهرپرستان‌است هرچه قوی‌تر ومؤکّدتر در دل خوانندگان جای‌گزین گردد ، نکات لطیف ونتائج بزرگواری که مولانا

درین حکایت ، مطابق روش خود ، گنجانیده و از اجزای قصّه گرفته‌است هریک بجای خود درخور توجّه‌است وما آنهارا بشرح بازخواهیم گفت ، اکنون تحلیل قصّه‌را مطابق نقل مولانا آغاز می‌کنیم :

در روزگار عمر مطربی چنگ نواز بود که آوازی دلاویز داشت وچنگ چنان خوش می‌زد که مانند اسرافیل مردگان را زندگی می‌بخشید ، نوای چنگ ۵ وآواز جان آهنگ او مانند صور اسرافیلی بود که قیامت برپا می‌کرد و شور محشر درمجالس برمی‌انگیخت .

دعوت انبیا نیز باطن را برمی‌انگیزد و در شور و شوق می‌آورد ، داعیهٔ ارشاد و رهبری ، فیض الٰهی‌است که از درون آنها برمی‌جوشد و نظم و ترتیبی ویژهٔ خود دارد ، انبیا نخست خود ازین جوش فیض در وجد می‌آیند وزآن ۱۰ پس دیگران را مست حالت می‌کنند پس آهنگهای آسمانی مانند نغمهٔ موسیقی است ، شاید مبنای این تشبیه آن باشد که پیمبر (صم) وحی را به‌آواز درای تشبیه فرموده بود در حدیث : اَحْیاناً یَأْتینی مِثْلَ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ . (وگاهی وحی الٰهی مانندآواز منظّم درای بگوش من می‌رسد .) طبقات ابن سعد ، طبع بیروت ، ج۱ ، ص۱۹۸ . ۱۵

ولی این‌نغمه‌هارا بگوش جان باید شنید نه بگوش حسّ زیرا آن نغمه‌ها ازجهان پاك می‌رسد وگوشِ حسّ‌بشنیدن‌یافه‌ها وگزافه‌ها پلید می‌شود وبانغمهٔ آسمانی جنسیّت ندارد ، دلیل این نکته ، محدودیّت قوای انسانی و ازجمله گوش‌است که آواز و صوت‌را درنسبتی‌معیّن می‌شنود مثل آنکه انسان نغمه‌های پریان را نتواند شنید هرچند که آن نیز از جنس همین عالم حسّی‌است و بناچار ۲۰ مانند سایر موجودات این عالم ، بحسب قوّت وقدرت تناهی می‌پذیرد و از قبیل امور عالم غیب نیست که بی نهایت‌است .

نغمه‌های درونی نخست خاطره‌ای که پدید می‌آورند اینست که از تاریکی

به روشنایی و از نیستی به هستی و از فقر به توانگری معنوی دعوت می‌کنند و نقص وناتوانی بشررا باپیش چشم او می‌آورند ، این نغمه‌ها بگوشها نزدیکست ولی آن چنان نیست که بشرح و بازگفتن کسان ، ادراك شود ، از جنس امور وجدانی‌است که هرکسی باید بتن خویش آنهارا دریابد .

۵ پس انبیا که از نیستی بسوی هستی می‌کشند ، اسرافیل وقت خویش‌اند ، اثر ایجاد و زندگی دادن آنهارا مؤمنان در درون خود می‌بینند و اعتراف دارند که‌زندگی‌نو یافته‌اند وازاینرو می‌دانند که آهنگ نبوّت ، نغمه‌و آهنگی‌خدایی‌است.

بتناسب این گفتار، وحدت ندای الٰهی ودعوت انبیا واتّحاد پیمبران‌را با حق تعالی و یگانگی مردان خدا درهمه ادوار ظهور ، مطرح می‌کند ، اوّلین‌را

۱۰ بحدیث قرب‌النّوافل تأیید می‌نماید ، این حدیث‌را در شرح ابیات ، آورده‌ایم ، دومین‌را بمثالی ازکدوی پیوسته بخم و چراغی که ازشمعی گیرانیده باشند روشن می‌سازد ، پیوستگی کدو با خم مقتضی‌است که هرچه در خم باشد بکدو انتقال یابد ومیان دو چراغ درنورافشانی تفاوتی وجود ندارد پس اختلاف درصورت است نه درحقیقت ، لیکن سالك راست‌بین ، چشم براصل می‌گمارد ودوگانگی

۱۵ صورت ، اورا از یگانگی اصل ، بدور نمی‌افکند ، آنگاه از مفاد حدیث «طوبیٰ لِمَن رآنی» دلیل براین مطلب می‌انگیزد ، این حدیث را در شرح ابیات ، ملاحظه می‌فرمایید .

ازین مطلب ، نتیجهٔ دیگر می‌شکافد ، وآن ، دوام ظهور و تعاقب وجود اولیاست ، مولانا این مسأله‌را بحدیث دیگر دربارهٔ نفحات الٰهی وتوالی

۲۰ آنها در معرض ثبوت قرار می‌دهد ، زیرا فیض رحمت ، صفت خداست و صفات حق هرگز از ذات وی گسسته نمی‌شود ، این استدلال را مولانا بصراحت نمی‌گوید و استنباط مطلوب‌را مطابق اسلوب خود ، بهوش خواننده باز می‌گذارد ولی بدون‌این‌نکته ، ذکرحدیث دراین‌مورد ، سخت نامتناسب‌است .

سپس مولانا تأثیر نفحهٔ ایزدی را درجان و دل رهروان شرح می‌دهد و آنرا بدرخت طوبی‌تشبیه می کند ، طوبی، درختی بهشتی‌است که درخانهٔ هریک از مؤمنان شاخی گسترده و افراشته دارد ومؤمنان هرچه آرزو کنند آن درخت برآنها می‌افشاند ، دم ایزدی و نفحهٔ ربّانی نیز چنین‌است و هرکمالی از آن ، ممکن‌است ، بدست آید امّا فیض الٰهی همان امانت‌است که برآسمانها وزمینها ۵ عرضه کردند وآنها ازتحمّلش سر برتافتند بنابراین، هرجانی آنرا برنتواند گرفت، تنها جانی که بنور معرفت روشن و بنیروی عشق تواناست ، متحمّل آن تواند بود .

این بحث لطیف باجمال می گذرد وتمام ناگفته و بی قرار می‌ماند زیرا درین میان ، فکر طعام یاخاطری دنیوی ضمیر حسام‌الدّین حسن چلبی یا یکی دیگر از ۱۰ یاران عزیز مولانا را پراکنده و مشوّش می‌سازد وآتش طلبشان فرو می‌نشیند ، جان مولانا براثر جذب ودرخواست یاران ، حقایق‌را درقالب نظم فرومی‌ریزد و بالطّبع از شرح امانت یزدانی باز می‌ایستد و بدین مناسبت از عروض حالات مادّی بر دل و جان طالبان بیتی چند در نظم می کشد ، میل نفسانی را به خار و جان‌را به لقمان مثل می‌زند زیرا لقمه با لقمان تناسب لفظی دارد ، این ۱۵ اشارت به بحث تازه‌ای می کشد ، بحث ازتعارض میل نفسانی با میل ویا کشش روحی ، جان‌را به سواری پاك‌گوهر و نژاده و بتعبیر خود «مصطفی‌زاد» وتن‌را به شتر مانند می‌سازد ازآن جهت که سوار می‌خواهد که راه را درهم سپرد و بمنزل برسد ولی شتر هرجا خاری وعلفی درشت می‌یابد، بدان می گراید ووصول سوار را بتعویق می‌افکند ، این حالتی شگفت‌است که آدمی با همه بلند همّتی و ۲۰ وسعت میدان روح که گاهی جهان بروی تنگ می‌آید بسبب پیوند تن در سر خاری از شهوت و خشم گرفتار می‌آید ، این ، حکم تعلّق جان به تن است و انسان هرقدر کامل و تمام باشد ازین بند ، کمابیش ، آزاد نیست ، این اشارت

باریک را به حالت تعلّق حضرت رسول اکرم (ص) به عایشه وگفتن :
کَلّمینی یا حُمَیْرا . تأیید وبیان می‌فرماید . لفظ (حُمَیْرا) درعربی مؤنّث‌است
وسخن ازجان می‌رفت ، بگفتهٔ مولانا این‌تعبیر بی‌مناسبت نیست از آنرو که نفس
وگاهی روح بتازی زبان مؤنّث بکار می‌رود . دراینجا ممکن‌است این اندیشهٔ
۵ عامیانه ولی حاکم برجامعهٔ جهل‌آمیز و واقع ناشناس ؛ غالب آید که میان جنس
زن و مرد در راه رسیدن بخدا و یا کمال مطلق ، تفاوتی در میان‌است و زنان
نمی‌توانند بدرجهٔ کمال روحانی ویا ولایت برسند ، مولانا با روشن بینی وقوّت
ادراکی که خاص اوست برخلاف این فکر بی بنیان وسُست مایه سخن می گوید ،
بعقیدهٔ او ، مذکّر یا مؤنّث بودن از احکام ولوازم بدن‌است و شاید که ازین
۱۰ راه میان جنس نرینه ومادینه تفاوتی فرض شود وقوانین اجتماع واحکام شرع ،
میان این دوجنس ، فرق گذارد لیکن بحق پیوستن و بکمال معنوی دست‌یافتن ،
از راه جسم و از طریق اعضای تناسل صورت نمی‌گیرد تا میان این دو جنس
تفاوتی بحصول پیوندد ، از دل وجان بخدا توان رسید ، دلی که پاك باشد وجانی
که ازآلودگیهای تقلید برهد بمقام‌معرفت نائل تواندشد ، جان‌علوی ازاوصاف
۱۵ جسم و جان حیوانی فرودین منزّه‌است ، از موادّ زمینی بهره نمی‌گیرد و قوّتش
از نان وگوشت نیست ؛ این جان ، بیمار نمی‌شود ، خوش‌است و لذّت بخش ،
خوشی‌ولذّت ازاو جدا بازنمی‌افتد زیرا لذّت او ، اصیل وازخود و بخوداست
مانند شکر که هرگز ازشیرینی باز نمی‌گسلد برخلاف خوشیهای جسمانه که بمدد
اسباب وعوامل خارجی قائم‌است و بدین جهت انقطاع می‌پذیرد وگاه هست و
۲۰ گاه نیست ، همچنین‌است عاشقی که در مراحل عشق کامل می‌شود و معشوق را
در خود می‌بیند ؛ لذّت او نیز از سرچشمهٔ جان علوی می‌تراود و نیازمند
خوشیهای سراب نمای خارجی نیست .

محتمل‌است بگویند که این حالت عزیز اگر یافتنی‌است پس چرا همهٔ

مردم در پی آن نمی‌روند . مولانا می‌گوید عقل جزوی از ادراک این حال عاجز است برای آنکه مانند لذّات مادّی از قبیل آرزوخواهی و شهوت ویا جاه طلبی نیست که عقل جزوی آنهارا ادراک می‌کند و بطلب برمی‌خیزد ، عقل جزوی منکر عشق وخوشیهای عشق‌است برای آنکه عشق ، تحلیل و تجزیه نمی‌پذیرد تا عقل جزوی آنرا بفهمد ، آری عقل معانی را ادراک می‌کند و ما تصوّر می‌کنیم ۵ که باسرار پی می‌برد ولی چنین نیست ، شرط ادراک عشق ، فانی‌شدن و از خود برخاستن‌است ، عقل خویشتن بین‌است و منفعت و ضرر را با هم می‌سنجد و از اینرو از خودخواهی جدا نیست و عاشق باید جان باز وفداکار باشد .

بار دیگر بوصف جان باز می‌گردد و می‌گوید جانْ کمال‌است و بسوی کمال می‌خواند بدین دلیل پیمبر (ص) از بانگ نماز لذّت می‌برد و «اَرِحْنا ۱۰ یابلالُ» می‌گفت ، این مقایسه‌ای‌است میانهٔ «کَلِّمینی یاحُمَیْرا» که ناشی از عُلْقهٔ جسمانی بود واین جملهٔ اخیرکه منشأ آن ، میل جان بعوالم روحانی‌است .

مولانا می‌اندیشدکه شاید کسی بگوید اگر این میل در وجود پیمبر (ص) قوی بود چرا در شبی که از سفر باز می‌گشت نماز از وی فوت شد ، مولانا جواب می‌انگیزد که آن خواب غفلت نبود بلکه حالت بیخودی وسُکْری بود ۱۵ که از اتّصال بعالم جان بر وی دست داد ، بخاطر داشته باشید که در وقت بی‌خویشی ومستی درون ، بعقیدهٔ صوفیان ، احکام ظاهرساقط می‌شود و رعایت آنها مشروط به صحو وهشیاری‌است .

گفتیم که درضمن بیان این‌معانی ، خاطر حسام‌الدّین ویا دیگر یاران مولانا بامور مادّی متوجّه شده بود اکنون می‌گوید من بسبب ملولی یاران خاموش ۲۰ می‌ماندم ولی آنها تقاضا می‌کنند که رشتهٔ بیان اسرار را بدست‌گیر و برملولی ما عیب مگیر ، لفظ عیب ، مولانارا بطرح مسألهٔ (دخول شرّ درقضاء الٰهی) می‌کشاند ، مسأله‌ای که حکمای اسلام ومتکلّمان درتوجیه آن بسیارسخن گفته‌اند.

بعقیدهٔ مولانا آنچه از حق می‌رسد خیر است ، شرّ امری‌است نسبی بدین معنی که حکم خدایی بحسب نظام کلّی آفرینش ، خیر محض‌است امّا نسبت بمخلوق ، ممکن‌است که متضمّن شرّ و ضرر فرض شود ، این از آنجا پدید می‌آید که ما امور را نسبت بخود می‌سنجیم ، پس شرّ زادهٔ قیاس انسانی‌است ، ۵ گذشته از آنکه شرّ و بد مطلق وجود ندارد و آنچه نسبت بما شرّاست ، نسبت به اکثر ، یا دیگر کس خیراست و اگر خوب توجّه کنیم خواهیم دید که خیر غالب‌است و اکثریّت دارد و شرّ قلیل نسبت بخیر کثیر در حساب نمی‌آید مثل اینکه چوب‌را در شاخ نبات تعبیه می‌کنند و بقیمت نبات می‌فروشند ، پس این نکته یعنی تحمّل و قبول زیان اندك برای کسب سود بیشتر ، ارتکازی و فطری ۱۰ بشراست ، مولانا چوب و نبات را بجسم و جان ، مثال می‌زند از آن جهت که اساس انسانیّت ، روح‌است و اگر جسم و بدن ، مطلوبیّتی دارد بواسطهٔ معانی و اوصافی‌است که از پرتو جان در جسم حاصل می‌گردد ظاهراً بدلیل آنکه پس‌از مرگ ، بدن هنوز برجاست و مردم از آن نفرت می‌کنند و بخاك می‌سپارند ، تسرّی احکام جان به تن این مطلب‌را پیش می‌آورد که گاهی براثر ۱۵ ریاضت و تهذیب اخلاق ، انسان بکلّی تبدیل می‌یابد بدین معنی که جسم بتمام و کمال مسخّر روح الٰهی می‌شود ، شهوت می‌میرد ، خودخواهی زوال می‌پذیرد ، حرص و آز و هرصفت زشت دیگر روی درعدم می‌کشد ، این‌چنین جسمی حکم جان گرفته‌است ، صوفیان بدین سبب گفته‌اند که جسم پاکان عین جان‌است چنانکه جان دشمنان آنها مغلوب احکام جسم‌است ، برای اثبات این ۲۰ گفته بدلیل فقهی متوسّل می‌شود ، فقها می‌گویند که استحاله ، منشأ تغییر حکم است یعنی هرگاه اوصاف چیزی متغیّر شود بدان حد که عُرفاً عنوان آن تغییر کند ، احکام آن نیز به تبعیّت عنوان ، تغییر می‌یابد مثل آنکه سرکه تلخ شود و مستی دهد ویا شراب ترش گردد وبیش سکر نیاورد ، درین حالت

عنوان بدل می‌شود و نه آنرا سرکه و نه این را شراب می‌نامند پس آنچه حلال و پاك بود حرام و نجس می‌گردد و بالعکس. همچنین‌است خر مرده‌ای که در نمک زار افتد و بنمك مستحیل شود که بمذهب ابوحنیفه پاك‌است و بمذهب شافعی ناپاك ولی مولانا حنفی مذهب بوده وباشارت، فتوای ابوحنیفه‌را مستند قرار داده‌است. استحالهٔ جسم را بر امکان استحالهٔ روح و تغییر اوصاف آن، دلیل می‌گیرد، از ذکر (نمك) استفاده می‌کند و بحدیث: کانَ یوسفُ حَسَناً وَلٰکِنَّنی اَمْلَحُ. توسّل می‌جوید، پیمبر (ص) خودرا با نمك‌تر از یوسف خوانده‌است و اضافه می‌کنیم که اصحاب خویش را «مِلْحُ الْاَنام» خوانده‌است؛ نظیر آنچه عیسیٰ بحواریان گفت: شمایید نمك زمین. انجیل (دیاتسرن، طهران، ص ۴۱) نمك جسم‌را مستحیل و پلیدرا پاك می‌سازد پس نمك محمّدی ازین حکم برکنار نیست، آن نمك، نیز ارواح را از پلیدی می‌رهاند و این میراثی است که محمّدیان از وی یافته‌اند و همچنان اکسیر وجودشان، مایهٔ تکمیل جانهای کمال نایافته و ناقص است، بدین تمهید مولانا بسر سخن یعنی دوام ظهور اولیا باز می‌گردد.

آنگاه بمناسبتی بوصف جان می‌پردازد و می‌گوید که جان از جهت منزّه‌است زیرا پس وپیش وراست و چپ، صفت چیزی‌است‌که نهایتی برای آن تصوّر می‌شود مانند جسم‌که دارای ابعاد است ولی جان از عالم امر و مجرّد است و نهایت نمی‌پذیرد و براین قیاس، بند هیچ صفتی هم نیست بلکه باقتضای تجرّد و سعهٔ وجود، اوصاف بی‌کران دارد بنابراین، حقیقت ما این وجود محدود بغم و شادی یا هرحالتی‌که شَوْب جسمانیّت دارد، نتواند بود.

بدنبال وصف جان، فیض ربّانی یا ظهور اولیا را به باران تشبیه می‌کند وآنرا «باران رب» می‌خواند این‌باران، زمین دلهارا تازگی می‌دهد ولی محسوس نیست امّا چگونه ممکن‌است باران محسوس نباشد، فکری‌است‌که ظاهر بینان

می‌اندیشند ، بنظر مولانا که عالم حسّی ظلّ عالم غیب‌است و هرچه دراین عالم بنحو جزئی و متناوب وجود دارد ، بصورت کلّی و دائم درآن عالم موجود است ، امری است متیقّن و مقبول ، لیکن برای آنکه مردم صورت نگر و محسوس بین هم قانع شوند ، قصّهٔ عایشه را بمنزلهٔ دلیل می‌آورد ، مستند این حکایت را درشرح ابیات بنگرید و اینک آن :

پیمبر روزی برای تشییع جنازهٔ یکی از یاران بگورستان رفت (این در آغاز هجرت بود و پس‌از چندی مردگان را بدر خانهٔ پیمبر می‌آوردند و او همانجا بر آنها نماز می‌خواند. طبقات ابن‌سعد ، بیروت ، ج۱ ، ص۲۵۷) واورا بخاك سپرد و دانهٔ وجود اورا در زیر خاك زندگی بخشید .

ذکر دانه و زنده شدن آن ، ببحث ازمعاد وحشر ابدان می‌کشد ، مولانا این مطلب را بتمثیل حال درختان و رستنی‌ها که درخزان بی‌برگ و بار می‌شوند و در بهار برگ و بار نو می‌یابند ، توضیح می‌دهد و تأیید می‌کند ، این‌گونه استدلال مأخوذ است از روش قرآن‌کریم ، دراثبات بعث ونشر ، تفصیل آنرا در شرح ابیات ملاحظه فرمایید . سپس متوجّه می‌شود که آنها که بقدم عالم گرویده‌اند ، تبدّل احوال موادّ را هم قدیم ومستند بخود مادّه دانسته‌اند ، بدین نظر مولانا به تبدّل احوال درونی و اوصاف قلب از قبیل غم و شادی و بسط و قبض و خوف و رجا متوسّل می‌شود ظاهراً بمناسبت آنکه این امور اختیاری انسان نیست درصورتی‌که انسان شاعر بخود است و میان احوال اختیاری و اضطراری فرق می‌گذارد پس حدوث این‌حالات مستنداست به‌قدرتی‌که بیرون انسان‌است وآنها دلالت بروجود عالم الٰهی دارند ولی منکران ، ازین معرفت بی‌نصیب‌هستند وتوانایی ادراك آنرا ندارند بدین‌سبب ازین شناسایی ، تن می‌زنند مانند جعل که از بوی خوش گل می‌پرهیزد .

پیمبر (ص) ازگورستان بخانه بازآمد ، عایشه دست برسر و تن و جامهٔ

وی می‌سود ، پیمبر (ص) پرسید که این بسودن جامه و اندام برای چیست ،
عایشه گفت که امروز باران آمد و عجب دارم که جامه‌ات تر و نمناك نیست .
پیمبر (ص) دانست که دیدهٔ غیب بین وی گشوده شده است و ناچار آنرا
علّتی است بدین جهت سؤال کرد که چه بر سر افکندی . او گفت که ردای ترا
بجای سرانداز ، برسر بستم . پیمبر فرمود که بدین سبب توانستی باران ۵
غیبی را ببینی .

مولانا بدین مناسبت . نظری شبیه به‌رأی افلاطون دربارهٔ مُثُل ، طرح
می‌کند ، پیشتر گفتیم که بعقیدهٔ صوفیان ، هرچه در جهان مادّی است ، ظلّ
عالم غیب است و ، صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی . حکیم سنائی نیز در
حدیقه ازین نظر سخن رانده‌است : مولانا آن‌مضمون‌را اقتباس می‌کند و می‌گوید ۱۰
در عالم غیب ابر و بارانی دیگر و آسمان و آفتابی دیگر است . ابر و بارانی
آسمانی و آفتابی کلّی و مجرّد که تنها برچشم پاکان و کاملان آشکاراست و چشم
پوشیدگان جهان زیرین ، از دیدن آن محروم‌اند ، باران در زمستان مایهٔ برگ
ریزان‌است و در بهار درختان را سبز و خرّم می‌کند و بارآور می‌سازد . باران و
آفتاب غیبی نیز چنین است ، بحسب مثال ، دَم و نفس اولیا و ابدالان ازین ۱۵
جنس است که معتقدان را مایهٔ اخلاص و منکران را دست موزهٔ خلاف و
معارضه و ستیزه جوئی است امّا نپنداری که دم مردان خدا اثر نیک ندارد
بنگر که باد بهاری درخت تازه‌را چگونه درحرکت می‌آرد و درخت خشکیده‌ای
که پهلوی آن درخت است چگونه بی نصیب می‌ماند . نَفَس ابدال کار خود
می‌کند ولی شرط تأثیر آن ، استعداد وقبول محلّ است . ۲۰

اختلاف تأثیر بادهای خزانی و بهاری محسوس است ولی مولانا برای
آنکه مقصود خودرا روشن‌تر و مؤکّدتر سازد . بسخنی از امیر مؤمنان علی(ع)
توسّل می‌جوید و آنرا بعنوان حدیث نبوی می‌آورد . مسامحه در اسناد و متن

حدیث و استناد به احادیث ضعاف ، شیوه‌ای‌است که صوفیان از دیرباز بدان شناخته بودند و پرهیز نداشتند . بگفتهٔ مولانا ، پیمبر فرموده‌است که از سرمای بهار تن مپوشید و از سردی خزان بگریزید که هریک با تن شما آن می‌کند که با درخت .

۵ بعقیدهٔ مولانا راویان ، این حدیث را بظاهر بُرده و از معنی و مقصود اصلی غافل بوده‌اند بجهت آنکه سخن بزرگان را هرکس باندازهٔ استعداد خود ادراك می‌کند ، خزان ، نفس وهوای نفسانی‌است که ازآن ، پرهیز باید جُست ، بهار ، عقل و جان‌است و بنابراین ، طالب که عقل جزوی دارد باید خودرا بکسی پیوند دهد که دارای عقل کامل‌است ، انفاس اولیا که بکمال خرد ۱۰ موصوف‌اند بمنزلهٔ باد بهاری‌است که استعداد گیاه و درخت را در جنبش می‌آورد و پدیدار می‌سازد و مراد پیمبر که فرمود از سرمای بهار تن مپوشانید ، آنست که فرمانبردار مردان خدا باشید وسخن آنهارا خواه نرم یا درشت وخواه تلخ یا شیرین ، بپذیرید ، بدین تأویل ، مولانا مضمون (ب ۲۰۴۲) را تأیید می‌کند .

۱۵ عایشه از پیمبر (ص) می‌پرسد که حکمت باران امروزین چه بود و این باران از جنس باران بهاری و رحمت و یا ازگونهٔ باران خزانی وعذاب الٰهی بود ، پیمبر می‌فرماید که این‌باران برای تسکین غمی بود که هرچند ، دل مردم‌را فرا می‌گیرد .

غم و اندوه از فقدان شخصی یا چیزی دلخواه عارض می‌شود و متضمّن ۲۰ نوعی تنبّه‌است ، غمگینان متوجّه می‌شوند که آنچه بدان دلبسته بودند ازدست رفت و در این حالت ، بی اعتباری جهان مادّی را درمی‌یابند و بخدا روی می‌آورند ، در روزگاران گذشته و در محیط دینی عصر مولانا : این نوع فکر برمردم چیره می‌گشت و بدین جهت می‌بینیم که شعرا و نویسندگان در مراثی

عموماً از بی‌اعتباری و ناپایداری امور دنیوی بتفصیل هرچه تمام‌تر سخن می‌گویند، هنوز هم اضطرار و بیچارگی سبب توجّه بشر بسوی خداست ، این حالت اگر قوّت گیرد ، زندگانی و کسب و کار متوقّف می‌ماند چنانکه می‌بینیم که مصیبت زدگان در روزهای نخست ، دست از کار می‌کشند ، و از عمل روی برمی‌تابند ، حکمت الٰهی پس از چندی غفلت و فراموشی بر دلها می‌گمارد تا خلق بنشاط تمام ، زندگی و کسب و کار را از سر گیرند و امور معیشت اختلال نپذیرد و نظام آفرینش برقرار و پایدار بماند .

آنگاه مولانا این بحث مهمّ وارجمندرا مطرح می‌کند که غفلت وفراموشی، نعمتی بزرگ و گرانبهاست که بدون آن ، زندگی ، قوام نمی‌گیرد و خوشی و لذّت تحقّق نمی‌یابد ، هوشیاری مایهٔ دردسراست زیرا نتیجهٔ آن ، فکر در مبادی وعواقب اموراست وهیچ امر مادّی نیست که درآغاز وپایانش اندیشه کنند مگر آنکه از ارزش بیفتد وآتش شوق در طلب آن بسردی و خاموشی گراید بدان جهت که هرچه محکوم تحلیل و تجزیهٔ فکر وعقل گردد از اهمّیّتش می‌کاهد و بصورت امور عادی درمی‌آید و دیگر محرّك شوق و طلب آتشین نمی‌شود ، شوق متعلّق‌است بچیزی که در دسترس نباشد ، طلب در نوعی از مجهول می‌آویزد و بمعلوم مطلق ، تعلّق نمی‌گیرد ، پس نتیجهٔ هوشیاری و بیداری تمام آنست که آدمی از حرص و شهوت و میل و طلب فرو ایستد و از امور مادّی لذّت نبرد ودراین حالت اورا بشر نمی‌توان گفت ، علاوه برآنکه نظم وترتیب عالم ازهم می‌گسلد و رشتهٔ معیشت پاره می‌شود بنابراین ، غفلت و هوشیاری باید بنحو تعاقب برکار باشد تا آدمی بواسطهٔ غفلت از مبادی و عواقب ، بطلب برخیزد واز وصول بمطلوب لذّت ببرد و بسبب هوشیاری و تأمّل در عواقب که لطیفه‌ای غیبی وآنجهانی‌است در دریای آتش زای آز و آرزوخواهی فروترود وخوی ددان ودرندگان بروی چیره نگردد ودرنتیجه،

احوال جهان و منشهای بشر، راستاراست و متعادل ماند و نظمی مناسب این جهان داشته باشد.

این بحث ممتع وشیرین درازکشید ومولانا از قصهٔ پیر چنگی بدور افتاد، بار دیگر بدنبال حکایت می‌رود وچنین می‌گوید:

همینکه آن مطرب رامش افزای طرب انگیز پیر شد و پشتش از بار سنگین عمرخمیده گشت وپیشانی وصورتش چین خورد وابروانش برروی چشم فروخفت، آواز دلنوازش ناخوش و غم انگیز شد و دیگر خریدار نداشت، مولانا دراینجا یکباره متوجه می‌شودکه این حکمی عام وکلّی‌است و همه چیز بمرور زمان تباهی می‌پذیرد و خوشیش را از دست می‌دهد و هرخوش آوازی سرانجام‌بدین‌روزمی‌افتد ولی‌این‌حکم کلّی‌استثنایی‌هم‌دارد و آن،آوازحقیقت‌است که ازگلوی مردان خدا برمی‌آید، آن آوازاست که هرگزکهنگی و فرسودگی بدان راه ندارد و دیرسالی وگذشت روزگار تباهش نمی‌کند.

مطرب از همه جا سر می‌خورد وکسش بخود راه نمی‌دهد، بحکم اضطرار رو بخدا می‌آورد، بگورستان مدینه می‌رود؛ آنجاکه مردگان‌اند و راه امید بخلق بسته‌است، برای خدا چنگ می‌زند و ازکرم بی دریغ و بی علّت او، مزد ابریشم می‌خواهد، آن قدر چنگ می‌زند که رنجه می‌شود و دستش ازکار فرو می‌ماند و بخواب فرو می‌رود.

خواب عالمی‌است خیالی که آدمی برای خود می‌سازد، درین جهان خود ساخته، تاآنجاکه‌وسعت‌خیال مقتضی‌است،آزادی‌دارد وازقیود وحدوداخلاقی و اجتماعی و دینی که در جهان بیرونی بدانها پای بند است آزاد می‌شود و آنچه دلش می‌خواهد انجام می‌دهد وشرم وحیا ومانع شرعی وقانونی پیش‌آرزوهایش دیوار نمی‌کشد امّا خیال هرچند بلند پرواز وگشاده بال است بازهم بمناسبت آنکه مبدأش امورحسّی وخارجی‌است آن‌چنانکه باید آزاد نیست وبدین‌جهت

گاهی درعالم خواب ، آدمی از کاری که دلش می‌خواهد از روی شرم و یا از روی ریا ، دست می‌کشد وباخود نفاق می‌ورزد . بهنگام بیداری نیز ممکن‌است کسانی درتخیّل فرو روند وخواب‌آسا جهانی برای خود بسازند واین خیال‌بافی موجب پاره‌ای از انفعالات جسمانی گردد ولی این حالتی‌است نادر که مشروط‌است بشرائط جسمی و روحی وهمیشه وبرای همه‌کس اتّفاق نمی‌افتد ۵ درصورتی‌که خواب مصطلح بدین‌شرایط مقیّد نیست . پس‌خواب عالمی‌است که خفته درآن ، موافق میل خود زندگی می‌کند و از رنج ناکامیها می‌آساید ، علاوه بر آنکه بدن وحواس‌خارجی بمیزان قابل‌توجّهی از کار وعمل ، آسایش دارند . خواب برای مردم گرفتار و محروم ، بسیار مطلوب‌تر است زیرا تنها در آن عالم‌است که خویش‌را آزاد وکامیاب توانند دید . ۱۰

پیر چنگی بی‌نوا و محروم و از دوستان نومید و از خانهٔ خویش نیز رانده بود ، خواب برای وی رامش انگیزتر و راحت بخش‌تر بود ، آرزو داشت‌که درهمان جهان بگذارندش و بحس بازش نگردانند تا دگربار بزندگانی سراپا حرمان و نومیدی خود در خارج گرفتار نشود و بی‌مهری و بی وفایی دوستان و خویشان را نیازماید ولی فرمان الٰهی جز این بود . ۱۵

پیر چنگی درخواب فرو رفته بودکه خدا برعمر خوابی‌گماشت ، سنگین ، غیرمعهود و نابهنگام ، عمر پی برد که مقصودی درکاراست : سر بر بالین نهاد و بخواب فرو رفت ، دراینجا نیز ، خواب کلید حلّ مشکل شد . ندای حق در رسید وعمر گوش جان فرا داد .

۲۰ مولانا مناسبتی می‌جوید وبوصف ندای ایزدی می‌پردازد ، صوفیان براین عقیده‌اند و اشعریان نیز ، که نسبت حق تعالی بجمیع موجودات برابر و یکسان است و این نسبت و پیوند ، عَرَضی‌است نه طولی برخلاف حکما که بموجب اصل امکان اشرف و ربط حادث بقدیم ، عقول ونفوس وسپس اجرام ابداعی

و افلاك را درین پیوند ، مقدّم می‌انگارند و سلسلهٔ ارتباط‌را طولی فرض می‌کنند و بضدّ آن گروه از اهل ظاهر ، که گمان می‌برند که خدا با افرادی خاص پیوند دارد و آنها هستند که ندای حق را می‌شنوند ، مولانا ندای الٰهی را بدینگونه وصف می‌کند که اصل هرآواز و ندائی‌است که بگوشها می‌رسد زیرا هرچه رنگ هستی دارد مرتبه‌ای ازظهور حق‌است ، این ندا را اقوام مختلف از تازی و پارسی و ترك و کُرد می‌شنوند و خاص جنسی از بشر نیست ، نه ، که ازین همه عام‌تر و شامل‌تراست ، آن ندارا سنگ وچوب و جمادات هم گوش می‌کنند، خدا هرلحظه‌ای این ندارا بگوش آنها می‌رساند و ربوبیّت خودرا جلوه می‌دهد وآنها بپروردگاری و خداوندیش اقرار و اعتراف می‌کنند ، اقرار و اعتراف ، بدون گفتار و ترکیب لفظ ، بحسب عادت متصوّر نمی‌شود ولی صوفیان که گسیختن بندها و شکستن حدود را شرط طریق می‌شمارند ، بحدود عرفی مقیّد نمی‌شوند و الفاظ را در معانی کلّی بکار می‌برند ، این اصل را بدینگونه تقریر می‌کنند که الفاظ به ازاء معانی عامّ وکلّی وضع شده‌است : حاصل اقرار و اعتراف ، قبول امری است که عرضه می‌شود ، جمادات فرمان حق را می‌پذیرند و بحکم قاعدهٔ (تجدّد امثال) هرآنی بعدم می‌روند و باز هستی می‌پذیرند (تفصیل آن درشرح ابیات مذکوراست) پس‌آنها نیز ندای‌الٰهی‌را می‌شنوند وبی‌چون‌و چرا فرمانبردارند . این مسأله دقیق است ، مولانا برای تقریب بذهن عامیان و دفع انکار بیم‌انگیز آنها بروایتی که مسلمانان برصحّت آن یکسخن و متّفق‌اند ، توسّل می‌جوید وآن روایتی است که در بارهٔ ستون حنّانه جزو معجزات حضرت رسول اکرم(صم) نقل‌می‌کنند ، مطابق آن‌حدیث ، پیمبر (صم) پیش‌از ساختن منبر بسال هشتم هجرت ، بهنگام ایراد خطبه برستونی چوبین تکیه می‌زد ، چون منبر پرداخته‌گشت و پیمبر ببالای منبر رفت ، آن‌ستون نالهٔ‌زار برکشید ، پیمبر دست بر وی مالید وآرامش‌کرد و مخیّرش ساخت‌که اگر خواهد هم

دربن‌جهان درختی تازه و بارورش کنند واگر خواهد دربهشتش بنشانند وبالنده کنند ، آن ستون چوبین آخرت را برگزید . مولانا نتیجه می‌گیرد که کم ازچوبی نباید بود که عقبی‌را بر دنیا اختیار کرد .

سپس مناسبتی می‌جوید و تازیانهٔ انتقاد را بر سر کسانیکه منکر معجزات بوده‌اند فرو می‌کوبد ، حکمای طبیعی و دهریان بلزوم بعثت انبیا و ظهور ۵ معجزات قائل نبوده‌اند ، دیگران ، قلب ماهیّات را جایز نمی‌شمارند که مفاد آن ، انکار معجزات است ، معتزله کرامات اولیا را انکار می‌کرده‌اند ، شرط نطق و تکلّم حیات‌است بنابراین ، سخن گفتن سنگ و نالهٔ چوب و زاری آن ، نزد حکما ، خیال محض‌است ، بدین‌جهت مولانا بدفاع برمی‌خیزد و روش حکما و استدلالیان را انتقادی بلیغ می‌فرماید ؛ علل ضدیّت صوفیان و مولانارا بااهل ۱۰ استدلال درشرح ابیات ، روشن ساخته‌ایم .

حکما ، حکمت‌را علم برهانی می‌نامند ، مولانا آن‌را ظنّ وگمان می‌خواند ، آنها خودرا اهل استدلال وتحقیق می‌دانند ، او آنهارا پیرو تقلید می‌شمارد ، استدلالیان را بکوران تشبیه می‌کند که به دستیاری عصا راه می‌پیمایند ، این عصای استدلال هم موهبتی‌است از خدا تا بنیروی آن بتوانند خدا و مظاهر ۱۵ حقیقت را بهتر بشناسند و بدانش جزئی و نااستوار و متغیّر خویش مغرور نگردند و بوسعت قدرت وآفرینش و بیکرانی آن پی ببرند نه آنکه بدانستن علمی اندك مایه چنان فریفته‌گردند که جهان ایزدی را در دایرهٔ فکری محدود و متزلزل محبوس و مقیّد پندارند ، این خود کفران نعمت است ، و اینان مانند کوری هستند که مردی بینا عصایی بدست او دهد و آن کور ازسر خشم ، عصا ۲۰ را برسر دهندهٔ عصا فروکوبد .

امّا هرچندی ، قدرت الٰهی کاری شگرف می‌کند ویا درجهان آفرینش امری‌شگفت وناشناخته‌بظهورمی‌رسد که‌اصول‌علم بشری‌را برهم می‌زند، معجزات

هم ازین جنس است . ما باید بدانیم که عوامل خلقت بتمام و کمال محکوم اندیشهٔ بی بنیاد ما نیست و بسی اسرار هست که هنوز بدانها پی نبرده‌ایم ، پس مردم روشن بین : دنبال چیزی می‌روند که بنظر حکما نامعقول است ، کشف و اختراع : محصول چنین روشی تواند بود .

۵ سپس باجمال ، طریقهٔ کسانی که شرع را با فلسفه آمیخته‌اند نقد می‌کند وباز بروایتی‌درتسبیح سنگریزه متشبّث می‌شود، نقدی‌که مبتنی‌است برمعارضهٔ دلیل عقلی بدلیل نقلی که البتّه خصم را اقناع نتواند کرد ، ولی برای اهل ایمان مایهٔ آرامش خاطر تواند بود .

بسر قصّه باز رویم تا ببینیم که ندای غیبی درگوش عمر چه گفت ، عمر را ۱۰ گفتند که بندهٔ‌ما‌را ازنیازمندی رها‌کن، بنده‌ای‌خاص و ارجمند داریم که‌اکنون درگورستان خفته است ، هفتصد دینار تمام و بی کم وکاست از بیت المال که مخصوص مصالح مسلمانان‌است برگیر و بدان خفتهٔ بیدار ده و بگو که این زر را بعنوان مزد سازی که برای‌ما زدی ، بستان وخرج کن و چون خرج شد بسوی ما بیا و چنگ بزن و مزد خود بگیر ، عمر از هیبت آن آواز ، از خواب گران ۱۵ برخاست و سوی گورستان شتافت و همیان دربغل ، گردگورستان می‌گشت ولی جز این پیر چنگ نواز ، دیگر کس را ندید ، بازهم‌گردش‌کرد ، هیچ کس را نیافت . بعجب درماند که مطربی چنگ در بالین ، چگونه منظور خدا تواند بود ، او بارها بکمتر ازین ، برسرخلاف‌کاران ظاهر شریعت ، درّهٔ احتساب فرو زده‌است . اکنون چگونه ممکن‌است به رامشگری که پیشه‌اش چنگ ۲۰ نواختن‌است وبحکم شرع ، صفت عدالت از وی زایل شده‌است ، وجوه بیت‌المال را بسپارد ، سوم بار بجست‌وجو پرداخت و بیقین دانست که تنها همان پیر مورد عنایت شده‌است ، ازین تصادف ، متنبّه گشت که صورت ظاهر نشانهٔ صحّت باطن نیست ، پس به ادب تمام ، آنجا نشست ، عطسه‌ای برعمر

افتاد و پیر چنگی از خواب بیدار شد ؛ عمررا با سیمای هیبت انگیز عمری بالای سر خود دید ، بترسید و برخود لرزید وگفت خدایا سرانجام محتسبی‌را بر سر پیری چنگی فرستادی .

عمر گفت مترس و رمیده خاطر مباش که اینک پیغام خدا و بشارت نواخت برایت آورده‌ام ، خدا سلامت می‌کند و از حالت می‌پرسد ، این زر ۵ بمزد چنگی که برای خدا زدی بگیر و خرج کن و بازهم بیا و بگیر .

درضمن این حکایت : مولانا چند نکتهٔ دقیق باشارت گنجانیده‌است ، وَالْعاقِلُ یَکْفیهِ الْاِشارَةُ .

یکی آنکه وصول بحق ؛ موقوف بصورتی خاص از پرستش نیست ؛ شرط اصلی سوز دل و اخلاص جان‌است که با وجود آن ، آواز چنگ و سازهای ۱۰ دیگر ، حکم عبادت مشروع می‌گیرد و بخدا می‌رساند ، برخلاف آنها که ازسعهٔ رحمت غافل مانده‌اند وگمان می‌برند که خدا پرستی شکلی و هیأتی خاص دارد که جز در همان صورت ، هیچ طاعتی پذیرفته نمی‌شود و یا پندارند که دعای مقبول آنست که در ترکیبی موروث و زبانی دیرینه سال ازقبیل عبرانی وسریانی و جزآن ، خدا را بدان یادکنند ، لاجرم کلماتی برزبان می‌آورند که معنی آنرا ۱۵ درك نمی‌کنند و اگر کسی‌که آنهارا بهم پیوسته‌است ، حالتی خوش داشته وازسر حالت آن کلمات‌را درلفظ آورده‌است ؛ آنها بعلّت عدم فهم ؛ آن حالت را در درون خود احساس نمی‌کنند .

ممکن‌است که مولانا نظری به منکران سماع داشته و بدین وسیله خواسته است که قوّت انکارشان‌را درهم شکنند زیرا چنانکه می‌بینید آواز چنگ مقبول ۲۰ خدا واقع شده وعمر با همه سخت‌گیری بدلجوئی پیری چنگ زن ؛ مأمور گردیده است .

دوم ؛ واسطه شدن عمر با وجود خلافت و شدّت در اقامهٔ حدود ،

ممکن است اشارتی باشد بحال محتسبان و علمای ظاهر که بر اهل ذوق و هنرمندان سخت می‌گرفتند و بچشم حقارت درآنها می‌نگریستند ، مقصود مولانا آنست که از حال فاروق عبرت گیرند و بدانند که هیچ کس در درگاه خدا خوارمایه و حقیر نیست و ای بسا کس که ظاهری نابسامان دارد و بااینهمه محبوب خداست.

۵ خواجه حافظ این نکته را بسیار شیرین و دلنشین گفته‌است :

فغان که نرگس جمّاش شیخ شهر امروز

نظر بدُرد کشان از سر حقارت کرد

دیوان حافظ ، ص ۹۰

مکن بچشم حقارت نگاه درمن مست

۱۰ که آبروی شریعت بدین قدر نرود

همان مأخذ ، ص ۱۵۲

سوم ، حواله کردن مزد چنگ نوازی و ابریشم بها به بیت‌المال عام که مخصوص مصالح کلّی مسلمانان‌است اشارتی تواند بود بدین که هرگاه موسیقی برای خدا بکار رود آن نیز یکی از وجوه مصلحت کلّی‌است برخلاف نظر ۱۵ آن کسان که صرف مال را در راه سماع جایز نمی‌دانستند و برصوفیان زبان بطعن و انکار می‌گشودند .

پیر چنگی براثر این نواخت و تفقّد با خود آمد و برگذشته پشیمان گشت و توبه کردن آغازید ، مولانا که خود در فنّ موسیقی چابک اندیش و چیره دست بود اینجا بمناسبت ، عدّه‌ای از مصطلحات این فن را بکار می‌برد ، ۲۰ اکنون این سؤال پیش می‌آید که اگر آوای چنگ وسیله‌ای برای جذب عنایت حق بود ومولانا بدین لطیفه نظر دارد پس چرا پیر از گذشته توبه کرد و برعُمْرِ رفته تأسّف خورد ، ظاهراً مولانا بجهت رعایت امانت ؛ توبهٔ پیر را که در اسرار التّوحید ذکر شده ، حذف نکرده‌است ، می‌توانیم بگوییم که توبهٔ پیر

ازآن بود که هنر موسیقی را برای عشرت و عیش مالداران طرب جوی بکار برده وآبروی هنر را ریخته بود ، اینک ازین غفلت و اشتباه بخود باز آمد و توبه آغاز کرد .

عمر ، پیر چنگی را پند داد و بیدار ساخت که گریه و زاری از مراحل کمال نیست بدلیل آنکه از آثار هشیاری و توجّه بخود و خلق‌است ، گریه ۵ آنگاه روی می‌دهد که منفعتی یا مطلوبی انسانی یا غیرانسانی از دست برود یابیم از دست رفتن آن باشد پس با دیدن سود خود و رؤیت نفس همراه است ، ملاحظهٔ نفع خود و خویش دیدن ، متضمّن اثبات غیر و نوعی شرک‌است ، درفقر و درویشی آیین دوقبلگی نیست؛ توبه ، نیز هرچند کاری پسندیده بشمار می‌رود لیکن اوّلین مرحله وآغاز سلوك راه حق است و سالك منازل بسیار ۱۰ در پیش دارد که باید برهمهٔ آنها عبور کند و بگذرد تا واصل شود : همچنین توبه نسبت بامری سابق تعلّق دارد وتوبه کاران هرگز ازیادگذشته جدا نیستند درصورتی که آویزش دل به گذشته و آینده پردهٔ شهود است ، صوفی فرزند وقت و محکوم حال خویش است ، این صفت ، با تعلّق به ماضی و مستقبل ، منافات دارد چه یك دل به دو صفت در زمان واحد متّصف نمی‌گردد ، یاد ۱۵ خدا و یادکرد ماضی ، دو ضدّ دور از یکدیگراند ؛ غایت سلوك ، فنا و نیستی‌است وآنکه فانی‌است با توبه سروکار ندارد .

در روزگار پیشین ، و هم‌اکنون مردمانی بوده وهستند که زاری و اشك ریختن‌را ، نمونه‌ای‌ازکمال نفسانی‌فرض‌می کنند وهرگاه یکی‌ازمتصدّیان امور دینی یا ارشاد را در حال‌زاری یا اشکباری می‌بینند ، اورا یکی ازمردان راه و همتای ۲۰ جنید وبایزید وبوالحسن خرقانی‌می‌پندارند وباشگفتی تمام‌قصّهٔ حالش‌را وردزبان می کنندوباپیش چشم‌دیگران می‌آورند، بی خبر ازآنکه گریه اگرهم از آمیزش‌ربا ومردم فریبی‌پاك باشد ، بازهم نمودارضعف وکم‌ظرفی‌است و بر آن‌دلالت‌دارد که

که آن مرد اشک ریز نوحه‌گر از تحمّل وارد و حالت قلبی عاجز بوده‌است همچنین گروهی را می‌بینیم (وزین پیش هم بوده اند) که در مجلسها دم بدم اَستَغفِرُالله می‌گویند و خودرا توبه‌کار، نشان می‌دهند، مردم ساده دل، آنرا نیز از علائم کمال روحانی می‌شمارند مولانا این دو طایفه را انتقاد می‌کند، ۵ دلیل آنرا هم‌اکنون (ونیز درشرح ابیات) بازگفتیم.

حالت پیر، ازتأثیر دم عمر، دگرگون شد و ازین جان ناتمام بمرد و جانی جاویدان یافت، حیرتی شگرف بروی مستولی‌گردید و به فنا واستغراق پیوست امّا نه ازآن غرقه شدگان‌که خلاص آنها متصوّر باشد و یا ازیشان خبری و نشانی باز توان گفت، او درحق نیست و فانی شد و از معدوم خبر باز ۱۰ نتوان داد.

آنگاه مولانا می‌گوید که این حالت را به جانبازی و از خودگذشتگی می‌توان بدست آورد زیرا فنا پیش‌آهنگ بقاست وتا صورتی فانی نگردد، صورتی دیگر برجسم عارض نمی‌شود، هم براین قیاس، تا این شخصیّت ناپایدار موهوم و دستکار تقلید درهم نریزد، انیّت و شخصیّت جاوید الٰهی به دل ۱۵ تعلّق نمی‌گیرد امّا چگونه فنا و خلع صورت، مقدّمهٔ بقا و خلعت جاوید پوشیدن است، این مسأله را به دوام حیات مثل می‌زند که بعقیدهٔ صوفیان هرلحظه آدمی براثر تجلّی صفات جلال‌بعدم می‌پیوندد و ازسَرِ نَو براثر تجلّی صفات جمال، هست و زنده می‌گردد، و براین عقیده، عُمُر و دوام حیات، مانند آب جوی‌است که نو بنو می‌رسد و بجهت سرعت تبدیل مستمرّ شکل و ۲۰ پایدار می‌نماید. این نظر را بمناسبت در شرح مثنوی شریف (ج۲، ذیل: ب ۱۱٤٤) بتفصیل‌توان دید.

اگرچه این مطلب‌را، بادلیل و تمثیل بازگفته است ولی باز برای تأکید بیشتر بحدیثی از پیمبر (صم) تمسّک می‌جوید، حدیثی‌که بموجب آن، پیوسته

دو فرشته دعا می‌کنند ، یکی از خدا می‌خواهد که مُنْفِقان و بخشندگان را عوض دهد وآن دگر ، برای مُمْسِکان وبخیلان ، تباهی مال درمی‌خواهد .

انفاق مقبول ، مشروط‌است به اینکه مطابق امر و فرمان خدا صورت گیرد و بدین جهت گاه امساک که موافق این شرط است بر انفاق مال (بدون این شرط) می‌چربد ، انفاق ناموجّه را مثل می‌زند بحالت کافران قریش که در ۵ جنگ بدر مهین هرروز ده شتر می‌کشتند وسپاه قریش را سیر می‌کردند ، عاقبت این انفاق قهر خدا بود وآن منفقان همگی بقتل رسیدند .

ریاضت وقهر نفس که نوعی خودکُشتن‌است نیز باید که بتعلیم و فرمان ولیّ حق باشد ، هر ریاضتی سبب عروج نفس درمدارج کمال نیست مثل‌آنکه ۱۰ غلّه در کشت زار هرگاه بوقت و در زمین مناسب بکارند هرتخمی چند تخم بار می‌آورد این نمونهٔ انفاق موجّه‌است امّا ترك ریاضت و امساك ناموجّه ، مانند غلّه‌ای‌است که در انبار نگاه دارندکه موشان می‌خورند و شپشه تباهش می‌کند .

از این مقدّمه نتیجه می‌گیرد که جان نامهذّب و نافرهیخته را که حکم ۱۵ دریای شور دارد ، بدست پیر که جانش کامل و تهذیب یافته و مانند دریای شیرین‌است باید سپرد تا او براثر تربیت درست ، آن شوری را به شیرینی بدل کند ، بدین تمهید ، مولانا زمینه‌را برای حکایت اعرابی وخلیفه آماده می‌سازد .

لغات وتعبیرات : کرّ و فر ، رسیل ، نفخهٔ فَزَع ، نفخهٔ صَعَق ، نفخهٔ بَعث ، ستمها ، اعجمی ، اوّلا ، اجزای لا ، کَوْن ، فساد ، مشکاة ، چاشت ، گشودن ، کُدو ، نفحه ، گوش ، جانِ ناری ، انطفا ، طوبیٰ ، لَوْن ، لقمان ، خار و خرما ، نان کور ، وجود ، مصطفی زاد ، تنگ ، مغیلان ،

۵ حُمَیْرا ، نعل درآتش نهادن ، مُرتَشی ، رحیق ، نیست ، سِلْسِل ، شب تعریس ، ستّیر ، دشمن دار ، زیاد در نرد ، جهة ، جنازه ، خاکیان ، خاکدان ، بط ، بستن ، رغمِ اَنف ، جُعَل ، نازك مغز ، صدّیقه ، ازار ، ردا ، حمار ، پاك جیب ، سررشته را یافتن ، غَبین ، حکیم در تعبیرات مولانا و حوزهٔ او ، دَم ، سردِ خزان ، سعیر ، خِلال ، اُستن ، هوشیاری ، وَسَخ ، رُستن ،

۱۰ پشّه گیر شدن باز ، پالدُم ، رشك زهره ، مِفرَش ، بی‌کسی ، رغیف ، یثرب ، ابریشم بها ، جهانِ ساده ، لاغ ، مرغ آبی ، عین ایوبی ، مُغتَسَل ، نور شرق ، برخ ، شاخ شاخ ، گُشایش ، مول مول زدن ، تاجیك ، اَلَست ، اُستُنِ حنّانه ، یومِ دین ، امرِ کُن ، اهل تقلید و نشان ، پای چوبین ، قطب ، دیده ور ، حصا ، روشن دیده ، قیاسات ، دلیل ، جلیل ،

۱۵ نفیر ، ضریر ، پنج نوبت ، نامعقول ، جرّ و مد ، سر زیر گیا کشیدن ، ناموس ، تسلّس ، قُلّاب ، تخم صرع ، قدم رنجه کردن ، بیت المال عام ، بیت المال خاص ، اختیار ، همیان ، دوانه ، حبّذا ، محتسب ، مهجوری ساختن ، قراضه ، خوردن خون ، راه در موسیقی ، پرده‌های موسیقی ، پردهٔ عراق ، زیرافکند خرد ، بیست و چهار شعبه در موسیقی ، گذشتن کاروان ، فریاد خواه ،

۲۰ دادخواه ، جز مگر ، منی ، هشیاری و صحو ، طوف ، ارتدا ، خبر ده ، قُبُله

زدن ، فاروق ، حرف (اگر) در شرط ممتنع ، معنی ادات (بر) دامن از چیزی افشاندن ، نی ، امساك ، انفاق ، واصل ، وصل ، برگ بی برگی ، اُشْپش ، شپشه ، صِفْر ، جان شور و تلخ ؛

مباحث کلّی : نفخهٔ صور و بحث در انواع آن مطابق روایات اسلامی ؛ نغمه‌های درون انبیا و شرط ادراک آن ، عقاید مسلمانان دربارهٔ وجود پری ؛ انبیا خلق را زندگی می‌بخشند ، معنی قیامت و اینکه ظهور مردان حق قیامتی دیگراست ، قدرت خدا با واسطه و بی واسطه مؤثّراست ؛ لوازم اتّحاد بنده و حق ، قرب النّوافل ، قرب الفرائض ، وحدت اولیا و مردان حق و بیان اینکه پیروی هریک از آنان بمنزلهٔ تبعیّت دیگران است ، فیض حق دائم‌است وشرط یافت‌آن طلب راستین‌است ، تن خار راه جانست ، ضعف و قوّت بشر ، فقر محمّدی و مباشرت امور دنیوی ، زنان در فرهنگ اسلامی ، مساوات زن و مرد در وصول بمقام ولایت و درجهٔ ارشاد ، معنی زن و مرد در تعبیرات مولانا ، تفاوت روح حیوانی و جان قدسی ، جان منبع خوشیهاست ، عقل جزوی عشق‌را ادراک نمی‌کند و منکراست ، بحث در خیر و شرّ و اینکه شرّ نسبی است و در حکم الٰهی و نظام‌کلّی آفرینش جز خیر نیست ، جسم اولیا حکم جان‌دارد و روح منکران آنها درحکم جسم‌است ، قدرت اولیا بر تبدیل اوصاف ، جان از جهت منزّه‌است ، استدلال از وجود خزان و بهار بر بعث وحشر ، عالم حادث‌است بدلیل تجدّد احوال ظاهری و باطنی ، ابر وآفتاب غیبی و بیان اینکه هرچه در عالم حسّ‌است بصورت مجرّد وکامل‌تر درجهان غیب وجود دارد ؛ تأثیر انفاس پیران و شرائط استفاده از آن ، شرط اکمال عقل وآثارآن ، نفس پیران مانند بهار زندگی‌بخش‌است ، اطاعت وتسلیم شرط ارادت است ، غفلت پایهٔ اصلی زندگانی اجتماعی و برخورداری از حیات‌است ، حکمت تعاقب غفلت و هوشیاری در وجود انسان ، تأثیر سماع

و انواع آن در مسلک صوفیان ، آواز مردان حق فنا نمی‌پذیرد و صور اسرافیل نموداری از آن است ، آزادی انسان در وقت خواب ، آواز خدا اصل همه آوازهاست ، ندای حق‌را همهٔ موجودات می‌شنوند ، بحث درعهد الست ، معنی ندای الٰهی و اقسام آن ، معرفت خدا موجب گسستن از ماسویٰ است ، سخن گفتن جمادات ، فلسفه درعهد مولانا ، اختلاف صوفیّه وحکما در تعریف علم ، ۵
نظر صوفیّه در وحدت و تعدّد قطب ، کشفْ مادّهٔ علم و استدلال است ، معجزات وکرامات دلیل صحّت روش انبیا و اولیاست ، هوشمندان درپی راههای غیرمعمول و ناشناخته می‌روند ، ادامهٔ وجود از آثار تجلّی حق است ، توبه از توابع هشیاری‌است و نسبت به‌فانی حکم شرك دارد ؛ تعلّق دل به‌گذشته وآینده از حق دور می‌سازد ، هرحالتی حجاب حالت دیگراست و تا از آن نگذرند ۱۰
وصول بحالت برتر ممکن نیست ؛ عجز بشر از معرفت حق ، توبه مستلزم بقاء انیّت‌است ، جان به‌گریه و خنده متّصف نیست ، وصول بعداز طلب وطلب بعداز وصول ، حالت استغراق ، عقل جزوی ازعقل کلّی مدد می‌گیرد ، امساك بجا و انفاق نابجا ، علّت وجوب اطاعت از پیر ، معنی صراط مستقیم .

شرح ابیات :

آن شنیدستی که در عهدِ عُمَر | بود چنگی مُطْرِبی با کَرّ و فَرّ
بلبل از آوازِ او بی خود شدی | یک طرب زآوازِ خوبش صد شدی
مجلس و مَجْمَع دَمش آراستی | وز نوای او قیامت خاستی
همچو اسرافیل کآوازش بفَن | مُردگانرا جان درآرد در بَدَن ۵
یا رَسیلی بود اسرافیل را | کز سماعش پَر بِرُستی فیل را
سازد اسرافیل روزی ناله را | جان دهد پوسیدهٔ صد ساله را

۱۹۱۳–۱۹۱۸

کَرّ و فرّ : شکوه و دبدبه ، خودنمائی ، ظاهراً درمعنی اوّل مرکّب‌است از «کَر» کلمهٔ فارسی بمعنی توان وقوّت ، چنانکه دراین ابیات : ۱۰

خجسته مهرگان آمد سوی شاه جهان آمد
بباید داد داد او بکام دل بهر چت کر
دقیقی ، لغت فرس

ملک آنست که او را بسخن باشد دست
ملک آنست که او را بهنر باشد کر ۱۵
فرّخی سیستانی ، آنندراج

و از «فر» نیروی الٰهی یا تأیید وسعادت آسمانی که آن نیز لفظی پارسی است ، مفاد این ترکیب قدرت انسانی و نیروی الٰهی یاکوشش و بخت است ، نظیر : «جَدّ و کَدّ» درتعبیر ادبای پیشین . و بمعنی‌دوم ، مرکّب‌است از «کرّ» بمعنی حمله و «فرّ» بمعنی فرار که هردو عربی‌است و در تاختن‌اسب بمیدان و باز ۲۰

گردانیدن آن و طَرید نبرد بکار می‌رود و مجازاً مفید معنی خودنمائی‌است چنانکه
بر فرض نخستین درمورد شکوه و جلال استعمال می‌شود .

رَسیل : کسی‌که برآهنگ ساز یا نوای خواننده‌ٔ دیگر آواز بخواند ،
کسی‌که در خواندن آواز با دیگری مسابقه دهد . وَهُوَ رَسیلُهُ فِی‌الْغِناءِ
۵ وَ النِّضالِ وَ غَیْرِ ذٰلِکَ وَ راسَلَهُ الْغِناءَ وَ هٰذا رَسیلُکَ الَّذی
یُراسِلُکَ الْغِناءَ اَی یُباریکَ فی اِرْسالِهِ . اساس البلاغة از زمخشری .
سنائی ازین کلمه اسم مصدر ساخته وگفته‌است :

ترا بس ناخوشست آواز لیکن اندرین گنبد
خوش آوازت همی دارد صدای گنبد خضرا
۱۰ ولیک آنگه خجل گردی که استادی تراگوید
که با داوود پیغمبر رسیلی کن درین صحرا

دیوان سنائی ، ص٥١

دربارهٔ تأثیر آواز دسته جمعی ، جع : الامتاع والموانسة ، طبع مصر ،
ج ۲ ، ص۸٤ – ۸۲ .

۱۵ دربیت (۱۹۱۷) از مثنوی ، این کلمه با یاء وحدت‌است ، نسخهٔ چاپ
لیدن ، بجای «رسیل» رسایل ، آمده‌است که درآن صورت باید جمع رسیل
فرض شود ولی فعیل درزبان عربی برفعائل جمع بسته نمی‌شود مگر فرض کنیم که
آن جمع (رسیله)است ، این کلمه بصورت جمع درکشف المحجوب هجویری ،
طبع لنین‌گراد ، ص٥۲٥ استعمال شده‌است : حلق اورا مزامیر گردانید وکوهها
۲۰ را رسایل وی کرد .

مطابق نصوص قرآن کریم ، ازجمله (یس ، آیهٔ ٥۱ ، الزمر ، آیهٔ ٦۸)
و روایات اسلامی اسرافیل بهنگام رستخیز در صور می‌دمد و مردگان ازگور
برمی‌خیزند ، صور شاخی‌است عظیم که دائرهٔ آن ازپهنای آسمان و زمین فراخ‌تراست

و اسرافیل لب بر آن نهاده و منتظر فرمان الٰهی است ، بموجب روایتی بسیار مفصّل ، وی سه بار درصور می‌دمد ، نخستین را « نَفْخَهٔ فَزَع » می‌گویند که از اثر آن کوهها بشتاب درحرکت می‌آیند و زمین چون کشتی گرانباری برروی آب بگردش می‌افتد و جهان دگرگون می‌شود ، دومین « نَفْخَهٔ صَعَق » نام دارد که مردم و هرزنده‌ای ، درآسمان و زمین می‌میرند و جز خدا هیچ کس ۵ باقی نمی‌ماند تابدانجا که ملک‌الموت نیز جان می‌سپارد ، سومین را « نَفْخَهٔ بَعْث » می‌نامند که براثر آن ، جانها بسوی ابدان بازمی‌گردند و مردگان از گور برمی‌خیزند و بسوی مَوْقِف و صحرای محشر رانده می‌شوند . نظر مولانا درین ابیات به نفخهٔ سوم است که زندگانی می‌بخشد و جانهارا به بدنها باز می‌آورد . جع : احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ٤ ، ص ٣٦٨ — ٣٦٦ ، اتحاف السّادة المتّقین ، ۱۰ طبع مصر ، ج ۱۰ ، ص ٤٥٣ — ٤٤٨ .

انبیا را در درون هم نغمهاست — طالبان را زآن حیاتِ بی بهاست
نشنود آن نَغْمها را گوشِ حِسّ — کز ستمها گوشِ حس باشد نَجِس
نشنود نَغْمهٔ پری را آدمی — کو بود ز اسرارِ پَریان اَعْجَمی
گرچه هم نَغْمهٔ پری زین عالَمست — نَغْمهٔ دل برتر از هر دو دَمست ۱۰
که پَری و آدمی زندانیَند — هردو در زندانِ این نادانیند
مَعْشَرَ الجِنّ سورهٔ رحمان بخوان — تَسْتَطیعوا تَنْفُذوا را باز دان

ب ۱۹۲٤ — ۱۹۱۹

ستمها : مجازاً ، سخنان یاوه و بیهوده و غیبت و بهتان و دروغ و هرچه شنیدن آن خلاف شرع باشد وشنونده‌را ازکمال باز دارد وبنقص کشاند . ۲۰

اَعْجَمی : کسی که سخن فصیح نتواند گفت اگرچه از نژاد عرب باشد ، هرکه بزبان عربی سخن نگوید ، مجازاً ، بی‌خبر وغافل و نیز آنکه خودرا بغفلت زند ومتغافل وانماید :

مستفیدِ اعجمی شد آن کلیم　　تا عَجمیان را کند زین سرّ علیم
ماهم از وی اعجمی سازیم خویش　　پاسخش آریم چون بیگانه پیش
مثنوی، ج٤، ب ۳۰۱۲ ببعد

نیز، جع : معارف بهاء ولد. طبع طهران، ج٤، ص۲۲۸.

۵ **مَعْشَرَ الْجِنِّ** : مقصود این آیهٔ شریفه است : یامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذُوا مِنْ اَقْطارِ السَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ فَانْفُذُوا لا تَنْفُذُونَ اِلّا بِسُلْطانٍ (ای گروه پریان و آدمیان اگر می‌توانید که از کرانه‌های آسمانها و زمین بیرون شوید و سر برزنید پس چنین کنید ولیکن از هرجا که سر برآرید قدرت الٰهی را آنجا خواهید یافت)
۱۰ الرّحمٰن، آیهٔ ۳۳.

مراد ازین آیهٔ شریفه بعقیدهٔ بعضی آنست که ازمرگ نمی‌توان گریخت زیرا قدرت خدای تعالیٰ بردرون وبیرون جهان محیط است، گروهی نیز برآنند که جز بحجّتی الٰهی و قدرتی مستفاد ازحق تعالیٰ، اسرارآفرینش‌را هیچ کس معلوم نتواند کرد خواه پری یا آدمی، بعضی نیز گفته‌اند که این خطاب در روز
۱۵ قیامت خواهد بود که فرشتگان در هفت آسمان پشتاپشت صف می‌بندند و کرانه‌های آسمان و زمین را فرو می‌گیرند و دوزخ‌را بصحرای محشر می‌آورند و خلق از هرسو و بهرجانب می‌گریزند ولی راه گریز نمی‌یابند. تفسیر طبری، طبع مصر، ج۲۷، ص۳۲؛ تبیان طوسی، طبع ایران، ج۲، ص٦٤۱، لطائف الاشارات، نسخهٔ عکسی. تفسیر ابوالفتوح رازی، طبع طهران، ج۵، ص
۲۰ ۲۱۲. کشف الاسرار، انتشارات دانشگاه طهران، ج۹، ص ٤۱۵، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج۸، ص۳۰، مجمع‌البیان، طبع ایران، ج۲، ص۳۹۲، تفسیر کشّاف، طبع مصر، ج۲، ص٤۲٦.

درون پیمبران از عشق بخدا و به انسانیّت با مردم، همیشه در جوش و

خروش‌است ، این جوش و خروش‌است که ایشانرا بدعوت وهدایت وتحمّل آزارهای گوناگون خلق ، وا می‌دارد ولی آنها درین بلا لذّتها و خوشیها دارند وبنیروی همین خروش درونی ، خلق را از خواب غفلت برمی‌انگیزند وزندگانی راستین می‌بخشند پس این خروش باطنی که محرّك انبیا و بیدارکن مردم است حکم آهنگ موسیقی دارد ازآن جهت که هیجان‌آور و طرب انگیز است و ۵ پیمبران ، نخست خود ازآن آهنگها مست لذّت می‌شوند و سپس آنهارا بگوش پیروان خود می‌رسانند و در وجودشان شور قیامت می‌انگیزند ، این نغمه‌های دلاویز وقتی در قالب لفظ و عبارت ریخته می‌شود آنرا وحی وکلام خدا می‌گویند . خواجه حافظ ازین معنی تعبیری دلپذیر می‌کند :

در اندرون من خسته دل ندانم کیست ۱۰

که من خوشم و اودرفغان‌و درغوغاست

چه ساز بود که درپرده می‌زدآن مطرب

که رفت‌عمر و هنوزم دماغ پرزهواست

دیوان حافظ ، ص۱۷

تفسیر آن ، بعلم کشفی و الهامی و یا وارد قلبی نیز ممکن است ولی بیت ۱۵ (۱۹۲۵) ببعد ، مؤیّد معنی نخستین‌است و بخوبی روشن می‌سازد که مقصود مولانا دعوت و ارشاد بوده که آن را بمناسبت تأثیر معنوی و روحانی به نغمهٔ موسیقی تشبیه فرموده‌است .

و چون حیاتی که در بردگی و رقیّت هوای نفسانی و عادات و تلقینات بگذرد و یا همراه غفلت و جهل باشد زندگی حقیقی نیست و مرگی‌است که ۲۰ زندگیش نام‌است و دعوت انبیا در اصل برای آزادی و برداشتن زنجیرهای تقلیداست ومؤمنان راستین آنها هستند که از بندگی می‌رهند و ازنعمت حرّیّت واقعی برخوردار می‌گردند بدین جهت مولانا نتیجهٔ قبول دعوت انبیارا یافتن

حیات گرانمایه‌ای می‌داند که ارزش آن در حساب نمی آید و بدین معنی «بی بها» ست.
این گونه زندگی همانست که در قرآن کریم «حیٰوة طیّبه» یعنی زندگانی خوش
نامیده شده‌است. مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثیٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ
فَلَنُحْیِیَنَّهُ حَیٰوةً طَیِّبَةً. (هرمرد و زن که کار نیکو کند و بخدا گروند.
۵ باشد ما اورا زندگانی خوش دهیم) النّحل، آیهٔ ۹۷.

احوال قلبی وخوشیهای درون خواه درمراتب فرودین وخواه در درجات برین از فرط لطافت و دقّت چنانست که در عبارت نمی‌گنجد وگوینده هرچند سخن آفرین و بلیغ باشد هرگاه گفتار خودرا با آن حالات بسنجد بکوتاهی تعبیر خود، اعتراف می‌کند وسر از شرم بگریبان فرو می‌برد، چنانکه
۱۰ سعدی گفته‌است:

من در همه قولها فصیحم در وصف شمایل تو اخرس

غزلیّات سعدی، ص۳۶۱

شرط ادراك این حالات چنانکه ازین پیش گفته‌ایم و ازین پس نیز خواهیم گفت، جنسیّت و بتعبیر دیگر همدردی است، سعدی بدین مناسبت
۱۵ می‌گوید:

حدیث عشق نداند کسی که در همه عمر

بسر نکوفته باشد در سرایی را

غزلیّات سعدی، ص۱۲

بنابراین نغمه‌های آسمانی‌را که بردل انبیا فرو می‌ریزند ونیز سخنان ایشان
۲۰ که ظهور حسّی آن آهنگهای جانفزاست بگوش حسّ و از راه سمع درنتوان یافت زیرا حسّ بطور کلّی محدوداست و ادراك، موقوف‌است برشرایطی که نسبت بهریك ازحواس تفاوت دارد علاوه برآنکه گوش خلق غالباً بشنیدن سخن باطل خوگراست واستعداد اصلی خودرا بسبب این عادت، سخت ضعیف

ساخته‌است درصورتی که نغمه‌های درون انبیا ازعالم غیب و جهان پاك می‌رسد و محدود بهیچ حدّی نیست ازاینرو مولانا می‌فرماید که آن نغمه‌هارا بگوش باطن باید شنید نه گوش حسّی که‌ازسماع یاوه وگزافه، آلوده وناپاك شده‌است.

آنگاه مولانا برمحدود بودن قوای انسانی خاصه حسّ شنوایی بدینگونه دلیل می‌آورد که آدمی نغمهٔ پریان‌را هم که در جسم حلول می‌کنند درنمی‌یابد ۵ هرچندکه آنها نیز از موجوداتی هستند که در جهان خاکی می‌زیند و باقتضای حیات مادّی لطافت امور غیبی‌را ندارند و بحکم آنکه قوای هرموجود مادّی کمّاً وکیفاً محدود و متناهی‌است : آنها نیز محدود و زندانی هستند پس چگونه انسان می‌تواند بگوش حسّ نغمه‌های باطنی را که نوباوهٔ جهان غیب و مجرّدات‌است ، ادراك کند ، سپس برزندانی بودن پریان به‌آیهٔ «یامَعْشَرَ ۱۰ الْجِنِّ» استناد می‌کند که آنها نیز بموجب آن آیت بعالم غیب راه ندارند .

در توضیح این مطلب می‌گوییم که حکما و فیلسوفان و از جمله ابن سینا بوجود پری معتقد نبوده‌اند و آنرا آفریدهٔ اوهام‌مردم سست‌اندیش‌می‌دانسته‌اند ولی عامّه وعلماء مذهب و ادبای عربی زبان معتقد بوجود پری بوده‌اند وگاهی نامهای قبائل جنّ و نسب بعضی از افراد را پشت در پشت نقل کرده‌اند و ۱۵ ادبا اشعار پریان را روایت نموده‌اند و این اعتقاد چنان راسخ شده بود که در روزگار مولانا فقها وبعضی ازصوفیان در امکان ومشروعیّت ازدواج با زنان و دختران پری گفت وگو داشته‌اند و این بحث یکی از مسائل روز بوده‌است نظر بدین اعتقاد ، مولانا برتناهی قوّهٔ سامعه ، نشنیدن نغمهٔ پریان را مثال آورده‌است ولی درضمن فهمانیده‌است که پریان بی‌خبر و در زندان نادانی ۲۰ محبوس‌اند و اینکه برخی از مردم برای اطّلاع ازآینده و اسرار آفرینش ریاضت می‌کشند تا پریان‌را مسخّر کنند ورازهای عالم وجودرا معلوم دارند ،

امری باطل و خلاف نصّ قرآن کریم‌است که بموجب آن ، جنس پری از وصول بعالم غیب محروم‌است .

برای اطّلاع از عقیدهٔ پیشینیان دربارهٔ پری ، جع : تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۸ ، ص ۳۱۶ — ۳۱۳ ، کشّاف اصطلاحات الفنون

۵ در ذیل : جنّ ، رسالة الغفران ، طبع مصر ، ۱۹۰۳ ، ص۷۵ ، الوافی‌بالوفیات، طبع استانبول ، ج٤ ، ص١٧٤ .

نغمهای اندرونِ اولیا — اوّلا گوید که ای اجزای لا

هین زلای نفی سرّها بر زنید — این خیال و وهم یکسو افکنید

ای همه پوسیده در کَوْن و فساد — جانِ باقیتان نروبید و نزاد

۱۰ **گر بگویم شمّهٔ زآن نغمها — جانها سر بر زنند از دخمها**

گوش‌را نزدیک کن کان دور نیست — لیک نقلِ آن بتو دستور نیست

ب ۱۹۲۹— ۱۹۲۵

اوّلا : باالف بخوانید نه باتنوین زیرا تنوین منصوب را پارسیان بصورت الف تلفّظ می‌کرده‌اند خواه در وصل و خواه در وقف ، درزبان عربی نیز

۱۵ درمورد وقف ، تلفّظ آن بصورت الف‌است و بهمین سبب کلمات منصوب‌را با الف می‌نویسند بنابر آنکه کتابت کلمه تابع حالت وقف‌است :

از دور چو بینی مرا بداری — پیش رخ رخشنده دست عمدا

چون رنگ شراب ازپیاله گردد — رنگ رخت از پشت دست پیدا

المعجم ، طبع بیروت ، ص۱۹۲

۲۰ درکام صبح ازناف شب مشکست عمدا ریخته

زرّین هزاران نرگسه برسقف مینا ریخته

خاقان اکبر کزشرف هستش سلاطین درکنف

باران جود از ابر کف شرقا و غربا ریخته

دیوان خاقانی ، ص۳۷۷ ، ۳۸۸

اَجزای لا : بکنایت ، نیست و معدوم ، لا ، در زبان عربی ادات نفی است .

کَوْن : حصول صورتی‌است در مادّه که پیشتر نبوده‌است .

فَساد : زوال صورت‌است ازمادّه . کون وفساد ازلوازم جسم عنصری است و به اجرام فلکی بعقیدهٔ قدما، راه ندارد . تعریفات جرجانی، درذیل : ۵ کون ، فساد .

این ابیات بمنزلهٔ تفسیر و ایضاح بیت (۱۹۱۹)است که پیشتر دربارهٔ آن سخن گفتیم ، بعقیدهٔ ما نخستین کار انبیا آنست که خلق را از رقیّت هویٰ و تقلید و تمسّک بسنن مرده ریگ گذشتگان رهایی می‌دهند و نعمت حرّیّت و آزادگی‌را که حیاة بشر بدون آن فاقد هرمعنی شریف است به پیروان حقیقی ۱۰ خود می‌بخشند ، این آزادی از وهم و تقلید ، سبب می‌شود که زندگی آثار مطلوب خودرا از علم ومعرفت وخُلق نیک وشرف انسانی ظاهر سازد وآدمی از تصرّف شهوات ناپسند و نابسامانی فکر رها گردد و برای خود و بخود زندگی کند و یا برای زندگی جاوید آماده شود پس دعوت و ارشاد پیمبران ، بدین معنی بیناکن دلها و زندگانی بخش جانهاست واین راز بزرگ درگفتارآنها ۱۵ نهفته‌است و ازاینرو هرکس که مستعدّ باشد و بتواند گوش بدان نغمه فرا دهد این سرّ عظیم را درمی‌یابد ولی هرگاه آمادگی و جنسیّت موجود نباشد شرح و وصف آن نغمه‌های آسمانی سود بخش نیست همچنانکه وصف زیبایی و تأثیر آهنگهای موسیقی برای آن کسی‌که ذوق ندارد ، بیش فائده نمی‌دهد علاوه برآنکه آدمی هرچه را که خود ادراک کند دوست‌تر دارد و بدان بیشتر عشق ۲۰ می‌ورزد تاآنچه بوسیلهٔ دیگران بادراکش نائل می‌شود ، ظاهراً مولانا بدین مناسبت می‌فرماید : لیک نقل‌آن بتو دستور نیست .

باحتمال هرچه قوی‌تر ، این ابیات ، تفسیر گونه‌ای‌است از آیهٔ شریفهٔ :

یا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اسْتَجِیبُوا لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ اِذا دَعاکُمْ لِما یُحْیِیکُمْ.
(ای گروه مؤمنان خدارا اجابت کنید و نیز رسول را آنگاه که شمارا بدانچه زندگی بخش است دعوت می‌کنند.) الانفال: آیهٔ ۲٤.

مفسّرین، این حیاة را به ایمان و اسلام و قرآن و جهاد و هرچه حق و صواب باشد توجیه کرده‌اند، صوفیان می‌گویند مقصود تصفیهٔ قلب است از هر نیّتی که معلول است و اخلاص حقیقی در آن ملاحظه نشده‌است، بعضی نیز آنرا عبارت از زندگی بحق و یا ولایت شمرده‌اند، ابوالقاسم قشیری می‌گوید در مورد عابدان، زنده شدن به طاعت و نسبت به عالمان، حیات است بدلائل ربوبیّت و درحق مؤمنان و موحّدان، نور موافقت و فروغ توحیداست، تفسیر مولانا ازین همه روشن‌تر و دل انگیزتراست. تفسیر امام فخر رازی، ج ٤، ص ۵۳۲، حقائق سلمی، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری، نسخهٔ عکسی، بیان السّعادة، طبع ایران، ج۱، ص۳۱۵.

هین که اسرافیلِ وقتند اولیا — مُرده را زیشان حیاتست و نما
جانِ هریک مردهٔ از گور تن — برجهد زآوازشان اندر کَفَن
گوید این آواز زآواها جُداست — زنده کردن کارِ آوازِ خداست
ما بمُردیم و بکلّی کاستیم — بانگِ حق آمد همه برخاستیم
بانگِ حق اندرحجاب وبی‌حجاب — آن دهد کو داد مریم را ز جیب
ای فناتان نیست کرده زیر پوست — باز گردید ازعدم زآوازِ دوست

ب ۱۹۳۵ — ۱۹۳۰

حِجاب: این کلمه را بصورت اماله (حجیب) بخوانید، درین نسخه (یعنی نسخهٔ موزهٔ قونیه) و چاپ لیدن که مبتنی برنسخه‌های دیرینهٔ مثنوی است، کلمات مُماله بصورت اصلی نوشته شده است. مصراع دوم از بیت (۱۹۳٤) اشاره است بقصّهٔ آبستنی مریم که بنا باکثر روایات، جبرئیل در

گریبان وی دمید و او از تأثیر آن دم، بارگرفت، تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۱۶، ص۴۲، تاریخ طبری، طبع مصر، ج۲، ص۱۸، قصص الانبیا، ثعلبی، طبع مصر، ص ۲۳ ــ ۲۲، روایت دیگر آنست که جبرئیل دم بر آستین مریم گماشت. تفسیر ابوالفتوح رازی، طبع طهران، ج۲ ص۴۶۴، قصص قرآن مجید، انتشارات دانشگاه طهران، ص۲۲۸.

اولیا جانهای مرده را زنده می‌کنند وازینرو هریک درعصر و زمان خود حکم اسرافیل را دارند که در صور می‌دمد و مردگان را از گور برمی‌انگیزاند، یکی از معانی قیامت نیز ظهور ولیّ کامل است و مولانا بدین نکته در مثنوی اشارت می‌کند (ج ٤، ب ۱٤۸۷ ببعد، ج ٦، ب ۷۵۰ ببعد) امّا در قیامت باصطلاح شرع، مردگان سر ازگورهای خاکی برمی‌گیرند و درین قیامت جانها ازگور تن برمی‌جهند، اطلاق گور برجسد بلحاظ آنست که روح قدسی در بدن، محبوس و قوای او مختفی است وچون بتربیت ولیّ حق روی در خدا آورد، ازلوازم تن وبندهای سنگین شهوت و وهم آزاد می‌گردد وبجهان بی‌کران غیب و عالم انسانیّت راستین پرواز می‌گیرد و بحکم این پذیرش و قبول تربیت، آثار حیات یکبارگی و همگی تبدّل می‌پذیرد چنانکه گویی زندگانی دیگر یافته است، این تبدّل در تاریخ حیات پیروان انبیا و در حیات هرکس که تربیت صحیح یافته باشد، معلوم و مشهود است، مولانا براین نکته اضافه می‌کند که پیروان انبیا و مریدان روشن بین پس‌از قبول دعوت، آثار آن‌را در وجود خود حسّ می‌کنند ونیک درمی‌یابند که‌زندگانی‌ایشان تحوّلی شگرف‌پذیرفته‌است ودر نتیجه، بوحدت اولیا با حق تعالیٰ نیز پی می‌برند از آن جهت که تبدیل آفرینش و زنده‌گری کار حقّ است پس این خداست که ازگلوگاه انبیا و اولیا بانگ می‌زند و خلق‌را بسوی حیات ابدی رهبری می‌کند.

ممکن‌است تصوّر شود که آواز حق این اثرها وقتی پدید می‌آورد که

بی‌واسطه برسد ولی ازآنجا که باوجود وسائط و در حجاب بشریت اینگونه اثر داشته باشد. برای دفع و ردّ این تصوّر مولانا می‌گوید که این تأثیر، مشروط نیست و خواه بی‌واسطه یا بواسطهٔ آفریده‌ای دیگر، آواز حق آن قدرت دارد که ازعدم چیزی در وجود آرد چنانکه بواسطهٔ نفخ جبرئیل که درحقیقت ۵ نفخ الٰهی بود مریم بارگرفت و عیسی بدون مقدّمات تولید در وجود آمد، چنانکه گفته‌ایم و بازهم در مثنوی خواهیم دید و باز خواهیم گفت، مولانا از روایات دینی در بسیاری از موارد دلیل انگیخته است زیرا این امور درآن روزگار ازمسائل برهانی درعقاید مردم رسوخ بیشتر داشته‌است.

می‌توانیم هم بگوییم که مقصود اینست که آواز حق چه بصورت اصوات ۱۰ و الفاظ درآید و چه آنکه مجرّد ازحجاب صوت باشد در تکوین و ایجاد مؤثّر است و تفاوتی میان این دو حالت وجود ندارد ولی ابیات واپسین، توجیه اوّل‌را تأیید می‌کند.

مطلق آن آواز خود از شَه بود گرچه از حُلْقوم عبدالله بود
گفته او را من زبان و چشمِ تو من حواس و من رضا و خشمِ تو
۱۵ رَو که بی‌یَسْمَع وبی‌یُبْصِر توی سِرّ توی چه جای صاحب‌سِر توی
چون شدی مَنْ کانَ لِله از وَلَه من ترا باشم که کانَ اللهُ لَه
گَه تو می‌گویم ترا گاهی منم هرچه گویم آفتابِ روشنم
هرکجا تابم ز مِشْکاتِ دمی حلّ شد آنجا مُشْکِلاتِ عالَمی
ظلمتی را کافتابش برنداشت ازدَمِ ما گردد آن‌ظلمت چوچاشت

۲۰ ب ۱۹۴۲–۱۹۳۶

بی یَسْمَعُ: مقتبس‌است از حدیث: اِنَّ اللهَ تَعالیٰ قالَ مَنْ عادیٰ لی وَلیّاً فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ وَما تَقَرَّبَ اِلَیَّ عَبْدی بِشَیْءٍ اَحَبَّ اِلَیَّ مِمّا افْتَرَضْتُهُ عَلَیْهِ وَمایَزالُ عَبْدی یَتَقَرَّبُ اِلَیَّ بِالنَّوافِلِ

حتّیٰ اُحِبَّهُ فَاِذا اَحْبَبْتُهُ کُنْتُ سَمْعَهُ الَّذی یَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذی یُبْصِرُ بِهِ وَیَدَهُ الَّتی یَبْطِشُ بِها وَرِجْلَهُ الَّتی یَمْشی بِها.
(خدای تعالیٰ می‌گوید هرکه با یکی از اولیای من بعداوت برخیزد من وی را بحرب بیم دهم و بندهٔ من بهیچ چیز بمن نزدیک نشود محبوب‌تر ازآنچه بر او فریضه کرده‌ام و بندهٔ من بوسیلهٔ اداء مستحبّات بمن همچنان نزدیک می‌گردد ۵ تا آنجاکه منش بدوست گیرم و چون بدوست گرفتمش من گوش او باشم که بدان می‌شنود و چشم او باشم که بدان می‌بیند و دست او باشم که بدان حمله می‌آغازد و پای او باشم که بدان راه می‌پیماید.) احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۹.

مَنْ کانَ لِلّٰهِ کانَ اللهُ لَهُ: (هرکه خدارا بود خدا اورا بود) حدیثی ۱۰ است که درمآخذ صوفیان نقل شده‌است. احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۹.

مِشْکاة: پنجره و روزن اطاق که چراغ‌را درآن می‌نهاده‌اند، چراغدان، چراغ پایه، لولهٔ قندیل که فتیله و روغن درآن قرار دارد.

چاشت: وقتی‌که نور آفتاب گسترده می‌شود، تقریباً یک ساعت تا ۱۵ یک ساعت‌و نیم ازطلوع آفتاب (مطابق استعمال آن درجنوب خراسان).

بیان وحدت و یگانگی اولیا باخداست بدینگونه که چون ولی از صفات خود بکلّی پاک و تهی می‌گردد آنگاه اوصاف الٰهی جانشین اوصاف بشری می‌شود و کار او کار خداست و سخن او سخن خداست و چون حاصل اتّحاد آنست که تمایز و تفاوت از میان برخیزد درنتیجه، گاه بندهٔ کامل بزبان خدا ۲۰ سخن می‌گوید و فعل او منتسب بخداست و گاهی نیز قول و فعل حق بدو نسبت می‌گیرد ویاصفات بنده بخدا و بالعکس منتسب می‌شود، مثال آنکه فعل حق به‌بنده منتسب گردد این آیه است : وَما رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللهَ رَمیٰ (و تو نیز

نیفکندی آنگاه که افکندی ولیکن خدا بود که افکند) الانفال، آیهٔ ۱۷.

و مثال انتساب فعل بنده بحق این حدیث است: انّ اللهَ عزَّ وَجَلَّ یقولُ یومَ القیامةِ یاابنَ آدمَ مرضتُ فلَم تعُدْنی قالَ یارَبِّ کیفَ اَعودُکَ وَاَنتَ رَبُّ العالَمینَ قالَ اَما عَلِمتَ اَنَّ عبدی فُلاناً مَرِضَ

۵ فلَم تعُدْهُ اَما عَلِمتَ اَنَّکَ لَو عُدتَهُ لَوَجَدتَنی عِندَهُ. (خدای عزّوجلّ روز قیامت می‌گوید ای فرزند آدم بیمار شدم حال مرا نپرسیدی، بنده می‌گوید پروردگارا چگونه ترا عیادت کنم و تو پروردگار عالمیانی و بیماری از تو دوراست خدا می‌گوید مگر ندانستی که فلان بندهٔ من بیمار شد و حالش نپرسیدی مگر ندانستی که اگر بعیادتش می‌رفتی مرا آنجا می‌یافتی که اوست.)

۱۰ احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص۵۷.

پس بحکم اتّحاد، صفات هریک از دوطرف آن، بدیگری نسبت پذیر است؛ زوال صفات بشری و ظهور صفات حق نزد صوفیان موسوم است به «قُرْبُ النّوافل» وظهور حق بصفات بنده درتعبیرات آنها «قُرْبُ الفَرائض» نام دارد که بعضی آنرا بدینگونه تعریف می‌کنند: فناء بنده بهمگی و تمامی از

۱۵ شعور بخود و همهٔ موجودات دیگر چنانکه جز حق تعالیٰ چیزی در نظر وی نیاید. «بی یسمع وبی یبصر» اشاره به قرب النّوافل است، «گاهی منم» درسخن مولانا اشاره به قرب الفرائض تواند بود. کشّاف اصطلاحات الفنون، در ذیل: قرب. حواشی دکتر ابوالعلاء عفیفی بر فصوص الحکم، طبع بیروت، ص۱۹۱، ۱۲۲، ۱۹۲.

۲۰ نظیر این مضمون:

خامش کنم اگرچه که گوینده من نیم

گفت آن تست و گفتن خلقان صدای تو

دیوان، ب ۲۳۷۰۷

اندر دل آوازی پرشورش و غمّازی

آن ناله چنین دانم کز نای تو می‌آید

دیوان ؛ ب ٦٤٦٨

آدمی را او بخویش اسما نمود دیگران را زآدم اسما می‌گشود

خواه از آدم گیر نورش خواه ازو خواه از خُم گیر مَیْ خواه از کُدو ۵

کین کُدو با خُنب پیوستست سخت نی چوتو، شاد آن کدوی نیکبخت

گفت طوبیٰ مَن رَآنی مُصطفیٰ والّذی یُبْصِر لِمَن وَجْهی رَایٰ

چون چراغی نور شمعی را کشید هر که دید آن را یقین آن شمع دید

همچنین تا صد چراغ ار نقل شد دیدنِ آخِر لقای اصل شد

خواه از نورِ پسین بستان تو آن هیچ فرقی نیست خواه از شمعِ جان ۱۰

خواه بین نور از چراغِ آخرین خواه بین نورش زشمعِ غابرین

ب ۱۹۵۰ــ۱۹۴۳

گشودن: بازکردن در وگره ، مجازاً ایضاح و روشن کردن مطلب .

کُدو: مقصود نوعی‌از کدواست بشکل صراحی باگردنی بالنّسبه دراز و دنباله‌ای درشت و مدوّر که پوست آن زرد و مغزش اندك وکم حجم است ۱۵ ودرنواحی خراسان آنرا «کدوی چِلمی» می‌نامند ، ازین جنس کدو ، تَهِ قلیان را که میانه دران قرار می‌گیرد می‌سازند و بجای ظرف نیز بکار می‌برند ، نوع دیگر که کدوی تَنْبَل و مدوّراست وازمغز آن مربّای کدو ساخته می‌شود هم پس‌از تراشیدن و بازگرفتن تخم و مغزآن ، بجای ظرف در دهات استعمال می‌شود ، ظاهراً برای تخفیف حرارت، شراب‌را درظرف کدوین می‌ریخته‌اند . ۲۰ این کلمه درلهجهٔ معمول بفتح اوّل و دربعضی دیگر از لهجه‌ها و ازجمله لهجهٔ مردم نیشابور و مشهد بضمّ اوّل تلفّظ می‌شود .

طوبیٰ من رآنی: اشاره است به حدیث : طوبیٰ لِمَنْ رَآنی وَلِمَنْ

رَآی مَنْ رآنی (خوشا بحال آنکه مرا دید وآنکس را دید که مرا دید.)
احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص۱۹.

مطابق نصّ قرآن کریم (البقرة، آیهٔ ۳۱) و روایات اسلامی، حق تعالیٰ اسمارا به‌آدم آموخت و ملائکه ازآدم آموختند. برای اطّلاع بیشتر؛ رجع: شرح مثنوی شریف، ج۲، ذیل: ب ۱۳۳۷ــ ۱۳۳۴. ۵

مقصود از رؤیت انبیا عَلَیْهِمُ السَّلامُ ادراك معانی و اوصافی است که خدای تعالیٰ بر وجود ایشان افاضه فرموده و سپس تحقّق بدان معانی واوصاف است و رؤیت حسّی مراد نیست، حدیث «طوبیٰ لِمَنْ رَآنی» نیز ناظر بدین حقیقت‌است وگرنه بوجهل و بولهب و بسیاری ازکافران صورت محمّدی را به رؤیت حسّی بیشتر و پیشتر از بسیاری از صحابه دیده بودند و بی‌گمان دیدن ۱۰ روی‌آن منکران هیچ خوشی وذوق ایمان در دل معاصرینشان برنمی‌انگیخت، نظر بدین‌لطیفه درقرآن کریم می‌خوانیم: وَتَرا هُمْ یَنْظُرونَ اِلَیْكَ وَهُمْ لایُبْصِرونَ. (ای محمّد منکران را بینی که در تو می‌نگرند ولی ترا چنانکه توئی نمی‌بینند) الاعراف، آیهٔ ۱۹۸.

از دگرسو، غرض از هرچیزی خواه مادّی ویا معنوی، رسیدن به فوائد ۱۵ وآثارآن چیزاست چنانکه غرض از نوشیدن آب رفع تشنگی وازخوردن نان، دفع گرسنگی‌است، این‌خاصیت درهرچه یافته شود برای تشنهٔ بی‌قرار وگرسنهٔ پریشان حال، حکم آب ونان دارد و او برصورت وشکل ویا ظرف آب ونان، دلبستگی ندارد وعشق نمی‌ورزد چنانکه اگر تشنه‌ای سوخته لب وخشك دهان در بیابانی بی‌زنهار گرفتار آید وآب‌را درهیچ موضع نیابد آنگاه از دور جای، ۲۰ مردی با مشکی آب در رسد، این تشنهٔ تفته جگر، دست زیر دهان مشك می‌گیرد و بشتاب تمام آب می‌نوشد و از مرد سقّا نمی‌پرسدکه آب را از کجا برگرفتی و چگونه در مشك ریختی و یا مشك را از پوست کدام جانور فراهم

کردی، بنابراین‌مقدّمه، معانی واوصاف انبیا درهرشخصی‌که ظهورکند مطلوب مشتاقان‌است ودرحقیقت فرقی میان انبیا و خلفای حقیقی آنها وجود ندارد زیرا تشبّث بذیل عنایت هریک از نایب و مَنوبٌ عَنْه، طالب را بسوی خدا رهبری می‌کند و بکمال راستین نائل می‌سازد، مولانا این نکته‌را بمثالی از شمع و چراغی که ازنور شمع برافروخته شود بیان فرموده‌است . ۵

نظیر این تمثیل را ابوریحان بیرونی ازگفتهٔ مانی درکتاب کنزالاحیاء نقل می‌کند . آراء الهند، چاپ لیپزیک، ص۱۹ .

تمثیل خم وکدوی شراب نیز مفید همین‌معنی‌است و نتیجهٔ هردو، آنست که پای‌بند صورت نشاید بود و دیده برخواص وآثار باید گماشت . نیز، جع: شرح مثنوی شریف، ج ۱، ذیل: ب ۴۰۵، ۴۰۶، ج ۲، ذیل: ب ۱۰ ۱۵۴۱ـ۱۵۳۷ .

گفت پیغامبر که نَفْحتهای حق	اندرین ایّام می‌آرد سبَق
گوش و هُش دارید این اوقات را	در رُبایید این چنین نَفْحات را
نفحه آمد مر شما را دید و رفت	هرکرا می‌خواست‌جان‌بخشید‌ورفت
نفحهٔ دیگر رسید آگاه باش	تا ازین هم وانمانی خواجه تاش ۱۵
جانِ ناری یافت از وی انْطِفا	مُرده پوشید از بقای او قبا
تازگی و جُنبشِ طوبیست این	همچو جنبشهای حیوان نیست این
گر دَر افتد در زمین و آسمان	زهرهاشان آب گردد در زمان
خود ز بیمِ این دمِ بی مُنْتَها	باز خوان فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها
ورنه‌خود أشْفَقْنَ مِنْها‌چون‌بُدی	گرنه از بیمش دلِ کُه خون‌شدی ۲۰

ب ۱۹۵۹ - ۱۹۵۱

نَفْحه : باد، وزش نسیم، دمیدن بوی خوش، عطا و بخشش، جمع آن نَفَحات (بفتح اوّل و دوم) که مولانا بتخفیف استعمال کرده‌است .

گوش : انتظار ، مراقبت ، منتظر :

این دانهای نازنین محبوس مانده در زمین
درگوش یک باران خوش موقوف یک بادصبا
دیوان ، ب ۱۲۹

۵ بانگ شتربان و جرس می‌نشنود از پیش و پس
ای بس رفیق و همنفس آنجا نشسته گوش ما
خلق نشسته گوش ما مست و خوش و بیهوش ما
نعره زنان درگوش ما که سوی شاه آ ای گدا
همان مأخذ ، ب ۱۹۷ ، ۱۹۸

۱۰ کانجا درآتش است سه نعل از برای تو
وآنجا بگوش تست دل خویش و اقربا
همان مأخذ ، ب ۲۲۲۹

بیا بیا که حریفان همه بگوش تواند بیا بیا که حریفان ترا غلام مترس
همان مأخذ ؛ ب ۱۲۹۱۵

۱۵ منم آن حلقه درگوش ونشسته گوش شمس‌الدّین
دلم پر نیش هجرانست بهر نوش شمس‌الدّین
همان مأخذ ، ب ۱۹۵۷۸

ما گوش شماییم شما تن زده تا کی
ما مست و خراباتی و بیخود شده تا کی
۲۰ همان مأخذ ، ب ۲۷۷۷۲

برجهان تو اسب را ترکانه زود که بگوش تست خوب خرگهی
همان مأخذ ، ب ۳۰۹۵۸

بامید کس چه باشی که توی امید عالم
تو بگوش می چه باشی که توی می عطایی
همان مأخذ، ب ۳۰۱۵۹

گوش داشتن: منتظر بودن، مراقبت کردن:

ای عقل باش حیران نی وصل جو نه هجران ۵
چون وصل گوش داری ز آنکس که نیست غایب
دیوان، ب ۳۳۵۷

«سمک آمده بود و گوش‌داری می کرد و قوام کار برمی گرفت.» داستان سمک عیار.

ای ملک‌العرش مُرادش بده وزخطر چشم بدش دار گوش ۱۰
دیوان حافظ، ص۱۹۲

جانِ ناری: نفس شهوانی وغضبی، روح ابلیسی و شیطانی.

اِنْطِفا: مخفّف انطفاء است بمعنی خاموش شدن و فرو مردن آتش و چراغ.

طوبی: بهشت، زمین بهشت، درختی دربهشت که اصل آن در سرای رسول است و هیچ سرایی و غرفه‌ای وکوشکی در بهشت نیست الّا شاخی از آن درخت، سر آنجا دارد. ۱۵

«طوبیٰ نام درختی‌است در بهشت، اصل او در سرای علیّ بن ابی‌طالب است و درسرای هرمؤمنی شاخی ازآن باشد.» بعضی از مفسّرین گفته‌اند که اصل این کلمه حبشی و بعقیدهٔ بعضی هندی است. تفسیر ابوالفتوح، طبع ۲۰
طهران، ج۲، ص۱۹۳ــ۱۹۲؛ تفسیر طبری، طبع مصر، ج۱۳، ص۸۸ــ۸۷.
وصف این‌درخت‌را که‌ازمیوهٔ آن‌حُلی وحُلَل‌وساخت مراکب وهرچه آرزوی مؤمن‌است بیرون می‌آید، دراین دو کتاب مطالعه کنید.

صوفیان ، « طوبیٰ » را بمعنی طیب وقت وحالت خوش گرفته‌اند . حقائق سلمی . لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی .

فَاَبَیْنَ اَنْ یَحْمِلْنَها : مقتبس‌است ازآیهٔ شریفه : اِنّا عَرَضْنَا الْاَمانَةَ عَلَی‌السَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبالِ فَاَبَیْنَ اَنْ یَحْمِلْنَها وَاَشْفَقْنَ مِنْها وَحَمَلَهَاالْاِنْسانُ اِنَّهُ کانَ ظَلُوماً جَهُولاً . (ما امانت‌را برآسمانها و زمین وکوهها عرضه‌کردیم ، پس آنها ازتحمّل آن ، سر باز زدند و بترسیدند و آدمی که ستمکاره و نادان است آنرا برعهده گرفت .) الاحزاب ، آیهٔ ۷۲ .

مفسّرین « عرض » را بمعنی پیشنهاد و سنجش و امانت را بمعانی مختلف گرفته‌اند ازقبیل : اوامر و نواهی ، فرائض وتکالیف ، روزه و غسل جنابت ، وسائل شهوت جنسی ، امانات مردم ، هابیل که آدم اورا ببرادرش قابیل سپرد .

« أبا » و سر باز زدن را گاه بمعنی حقیقی آن که امتناع‌است وگاه بمعنی ناتوانی تفسیر کرده‌اند و حمل امانت‌را عبارت از پذیرفتن و برعهده گرفتن و نیز خیانت توجیه نموده‌اند .

« انسان » بنابگفتهٔ اکثر مفسّرین آدمی زاده‌است ، بعضی‌هم آنرا عبارت ازآدم یا قابیل یا فاسق وکافر شمرده‌اند .

اگر عرض را بمعنی پیشنهاد بگیریم مفاد آن روشن است و اگر بمعنی سنجش فرض کنیم ، حاصل آن چنین‌است که ما عظمت و سنگینی بار امانت را باآسمانها و زمین وکوهها در ترازوی سنجش نهادیم و آنها نسبت بدان کم و سبک آمدند وآدمی باوجود این ، بار امانت را بردوش گرفت .

صوفیان می‌گویند که این‌امانت ، معرفت وحقیقت توحید ویا عشق‌است، خواجه حافظ بدین مناسبت می‌گوید :

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت

عین آتش شد ازین غیرت و برآدم زد

دیوان حافظ، ص۱۰۳

محقّقین صوفیّه می‌گویند که این امانت: لطیفهٔ سیّار وسیّال انسانی است که استعداد رهایی از قید، و تعیّن، و وصول بمرتبهٔ اطلاق در آن، نهفته است و آسمانها و زمین و کوهها چون درحدّ وجود خود زندانی هستند و آمادهٔ اتّصال به مُطْلَق نیستند، مهیّای قبول این لطیفه نبودند و انسان دارای دل و معرفت است و ازاینرو می‌تواند که ازتعیّن برهد و به مطلق بپیوندد و سرّ قبول امانت از جانب انسان همین است. بیان مولانا هم ناظر به تعبیرات صوفیان است نه اهل ظاهر. جع: تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۲۲، ص ۳٦ - ۳۳، تبیان طوسی، طبع ایران، ج۲، ص ٤٥٦، کشف الاسرار، انتشارات دانشگاه طهران، ج۸، ص ۹۵ - ۹۳، کشّاف: طبع مصر، ج۲، ص ۲۲۳، تفسیر ابوالفتوح رازی، طبع طهران، ج ٤، ص ۳۵۰ - ۳٤۹، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج٦، ص۸۰۵ - ۸۰۲، مجمع‌البیان، طبع ایران، ج۲، ص ۲۵۳، تفسیر بیضاوی، طبع ایران، ص ۳٤۵، حقائق سلمی، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری، نسخهٔ عکسی، بیان‌السّعادة، طبع ایران، ج۱، ص۲۰٦، ج۲، ص۵۳، ۱٤۸.

این ابیات، بیان حدیث ذیل است: اِنَّ لِرَبِّکُمْ فی اَیّامِ دَهْرِکُمْ نَفَحاتٍ اَلا فَتَعَرَّضوا لَها. (خدای‌را در روزهای زمانهٔ شما وزشهای نسیم عنایت و تجلّی‌است هلا خویش را پیش آن نسیم کشید و دارید.) احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص۲۰.

فیض حق، لازم و صفت ثابت و ناشی از جود و کرم اوست و بنابراین هرگز گسسته نمی‌شود، این فیض‌را به وجود انبیا و اولیا نیز تفسیر توان کرد،

واردات قلبی نیز از آثار عنایت و فیضان رحمت الٰهی بدل می‌رسد پس می‌توان گفت که درهردَوری مظاهر امر و نهی الٰهی و مردان حق وجود دارند وحق بردل خاصان خود در هردور و زمان تجلّی می‌کند و رابطهٔ حق و خلق از طریق ارشاد و هدایت هرگز منقطع نمی‌گردد ولی شرط استفاده ازاین فیض، طلب راستین و استعداد وآمادگی باطن است وگرنه آثار عنایت متواتراست و مردان‌حق به‌روزگاری ازحق فیض‌می‌گیرند و به‌طالبان ومستعدّان می‌رسانند.

مولانا درمکتوبی (نفحات)را بدینگونه تفسیر می‌کند: «نزد محقّقان این نفحات، انفاس برادران دینی‌است که سبق یافته‌اند بر برادران دیگر، انفاس ایشان و نظرهای ایشان وآمیزگاری با ایشان، نفحات و مواهب و عطایا و خلعت‌حق‌است، غنیمت داشتنی‌است وغیر آن‌را سهل داشتن عین‌آنرا غنیمت داشتن‌است» مکتوبات مولانا، طبع استانبول، ص۷.

فاعل ویا مسندٌ الیه در جملهٔ «هرکرا می‌خواست» طالب و مرید صادق است نه نفحه زیرا درآن صورت ارتباط آن، با جملهٔ «فَتَعَرَّضوا» در متن حدیث انقطاع می‌پذیرد. آنگاه مولانا آثار عنایت و فیض الٰهی ویا تأثیر انفاس اولیارا به جنبش درخت طوبیٰ تشبیه می‌کند ازآن جهت‌که مؤمنان هرچه آرزوکنند ازآن درخت بهشتی بدست می‌آورند و یا بلحاظ آنکه در بهشت، فقد ونقص وجود ندارد وهرچه‌آنجاست بصفت کمال وتمام، موصوف است سپس با اشاره به‌آیهٔ «اِنّا عَرَضْنا» اهمّیّت و عظمت نفحهٔ ربّانی‌را بیان می‌فرماید.

از ابیات پیشین (۱۹۵۹ - ۱۹٤۱) چنین مستفاد می‌شد که ولایت و یا مظهریّت امر و نهی، هرگز انقطاع نمی‌پذیرد و میان مردان حق تفاوتی نیست و پیوستن بولیّ لاحق همچنان نجات بخش و ذوق‌آوراست که پیوستن بولیّ سابق، حدیث نبوی نیز مفید این معنی‌است که فیض حق، بردوام می‌رسد و از

هم نمی‌گسلد بدین جهت مولانا آنرا بصورت دلیلی براین نکته آورده و وجه ارتباط آن با ابیات پیشین همین‌است .

چاپ لیدن ، بجای بیت (۱۹۵۵) این بیت آمده‌است :

جانِ آتش یافت زو آتش کُشی　　جانِ مرده‌یافت‌درخود جُنبشی

در شرحهای مثنوی از جمله المنهج القوی هردو بیت ضبط شده است ۵ درصورتی که مفاد هردو ، یکی‌است و بمنزلهٔ نسخه بدل‌است و ظاهراً مولانا خود تصرّف فرموده و بصورتی که درنسخهٔ قونیه‌است تغییر داده‌است .

دوش دیگر لَون این می داد دست　　لقمهٔ چندی درآمد ره بِبَست

بهرِ لُقمه گشته لُقمانی گرو　　وقتِ لُقمانست ای لُقمه برَو

از هوای لُقمهٔ این خار خار　　از کفِ لقمان همی جویید خار ۱۰

درکفِ او خار وسایه‌ش نیز نیست　　لیکتان از حرص آن تمییز نیست

خار دان آن را که خرما دیدهٔ　　زانک بس نان‌کور و بس نادیدهٔ

جانِ لُقمان که گُلستان خداست　　پای جانش خستهٔ خاری چراست

ب ۱۹۶۵ــ ۱۹۶۰

لَوْن : رنگ ، مجازاً ، نوع ، شکل ، جنس ، جمع ، الوان : ۱۵

دارم ایمان (ظ : ای‌جان) بدولت شاهیت　　مال از انواع‌و نعمت از الوان

دیوان مسعود سعد ، ص۳۸۲

گسسته بند دو پای من ازگرانی بند　　ضعیف گشته تن من ز محنت الوان

همان مأخذ ، ص۴۱۹

وزان شهید حیات الاالله الرّحمه　　بمن رسید فراوان مکارم الوان ۲۰

همان مأخذ ، ص۴۰۱

ظ : وزان شهید خیانت اَلّا لَهُ الرّحمه .

با هم گل و سبزه و بنفشه چون قوس قزح برنگ الوان

دیوان خاقانی ، ص۳٤٦

شاید اگر وحشیی سبعهٔ الوان خورد حمزه بجوی علی بهتر از الوان او

همان مأخذ ، ص۳٦٦

• لُقْمان : حکیمی نامور که بنا بروایات اسلامی ، از خاندان ابراهیم و یا خواهرزاده یا پسرخالهٔ ایّوب بوده و بگفتهٔ بعضی بنده‌ای از حبشه و یا نوبه و سیاه چرده بود و درودگری یا درزیگری می‌کرده است ، بموجب همین روایات ، او در عصر داوود می‌زیسته و مردی حکیم بوده‌است .

مجموعهٔ حکمتهای لقمان را در صحیفه ای نوشته بودند و عربان آنرا ۱۰ می‌شناختند و سُوَیْدة بن الصّامت از معاصران حضرت رسول اکرم آنرا (ص) در دست داشت ، این مجموعه‌را «مَجَلّةُ لقمان» می‌خواندند ؛ قرآن کریم نیز لقمان‌را بصفت حکمت یاد می‌کند و سورهٔ (۳۱) بنام اوست .

«حکمت لقمان» در زبان پارسی مثلی است که در نظم و نثر توان یافت ، مولانا این کلمه‌را بمعنی مجازی آن (حکیم ، خردمند) بکار برده‌است .

۱۵ جع : تفسیر طبری، طبع مصر ، ج۲۱ ، ص۳۹ ، الحکمة الخالدة (جاودان خرد) ، طبع مصر ، ص۱۲۷ ، قصص الانبیا ، ثعلبی ، طبع مصر ، ص۲۹۷–۲۹٤ ، مختصرالدّول ، طبع بیروت ، ص۵۱ ، اُسْد الغابة ، طبع مصر ، ج۲ ، ص۳۷۸ ، اساس البلاغة ، لسان العرب ، در ذیل : جلل .

خار و خرما : مجازاً ، رنج و راحت ، الم و لذّت .

۲۰ **نان کور** : ناسپاس و کافر نعمت ، حریص بافراط .

مولانا پیوستگان و متعلّقان داشت که در حاجتهای دنیوی بدو توسّل می‌جستند و او بجهت مدد و مساعدت ایشان و هم از آنرو که یاری ضعیفان ، شیوهٔ مردان خداست ، ناچار بود که برای دفع ظلم و تجاوز و یا تهیّهٔ وسائل

معیشت ونصب آنها بمشاغل دینی و دیوانی ، بسوی حکّام و دیوانیان سفارش نامه بنویسد و بفرستد ، مکتوبات مولانا که صدو چهل و چهاراست مگر معدودی ، بقیّه ، درتوصیهٔ یاران ومریدان وپیوستگانش نوشته شده‌است ازجمله دربارهٔ شخصی بنام نظام‌الدّین که داماد حسام‌الدّین ویا صلاح‌الدّین زرکوب بوده ، هفت نامه متضمّن درخواست و سفارش در قلم آورده‌است (مکتوبات مولانا ، طبع استانبول ، ص ۲۷ ، ۲۹ ، ۳۱ ، ۳۴ ، ۴۷ ، ۴۹ ، ۵۷ ، ٦٤) همچنین یاران وی از تنگی معیشت و قلّت درآمد بوی شکایت می‌بردند و خاطرش را پریشان می‌داشتند ، گاه نیز مخالفان و بدسگالان ، برضدّ وی و یارانش کمر می‌بستند و از روی بدخواهی مانع آنها در تصدّی مشاغل می‌شدند چنانکه مولانا منشور واگذاری خانقاه ضیاءالدّین‌را برای حسام‌الدّین حسن چلبی بدست آورد و یک چند اجرای این منشور متوقّف ماند و در روزی که حسام‌الدّین در آن خانقاه بمسند می‌نشست ، شخصی بنام « اخی احمد که ازجملهٔ جبابرهٔ زمان و سردفتر رندانِ زندان بود در آن اجلاس حاضر آمده از غایت حقد و تعصّب و حسد جبلّی که داشت و نمی‌خواست که چلبی درآن خانقاه شیخ شود ، از ناگاه برخاست و سجّاده‌را نوردیده بدست یکی داد که ما اورا درین حوالی بشیخی قبول نمی‌کنیم . » مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص۷۵۸ ـ ۷۵٤ ، نیز : ۷۵۱ ، مکتوبات مولانا ، ص۱۲۹ .

باحتمال قوی ، این لقمان که لقمه‌ای چند سدّ راه وی شده ومولانا بسبب آن ، ازشرح اسرار و معانی تن زده یکی از خاصان او و ظاهراً سلطان ولد و یا حسام‌الدّین چلبی بوده‌است بقرینهٔ آنچه درمکتوبات ومناقب افلاکی می‌خوانیم و بدان اشارت کردیم .

درمثنوی شریف : مولانا چند نوبت از ملالت مستمعان شکایت فرموده است ، مانند : ج ۱ ، ب ۳۰۸۷ ببعد ، ج ۳ ، ب ۳٦۰۲ ببعد . علّت آن ، یا

ضعف مریدان از تحمّل حالت مولانا و یا توجّه آنها بامور مادّی بوده‌است .

مقصود مولانا ، از سایهٔ خار اثر آن بر روی دست و دشواری یافتن و بیرون کشیدن آن تواند بود ، مفاد این تمثیل ، صعوبت ادراك امراض روحانی و معالجهٔ آنهاست ، توجیهی که بعضی از شارحان مثنوی کرده وضمیر « سایه‌ش » را

۵ به لقمان راجع گرفته‌اند بی گمان از ذوق سلیم بدوراست .

ذکر لقمه و لقمان درین بیت نیز دیده می‌شود :

هرکه از وی خرقه پوشد برکشد خرقهٔ فلك

هرکه از وی لقمه یابد حکمتش لقمان کند

دیوان ، ب ۷٦۵۰

۱۰ اُشتُر آمد این وجودِ خارخوار — مصطفی زادی برین اُشتر سوار

اُشترا تنگِ گُلی بر پُشتِ تُست — کز نسیمش در تو صد گُلزار رُست

مَیْلِ تو سوی مُغیلانست و ریگ — تا چه گُل چینی زخارِ مرد ریگ

ای بگشته زین طلب ازکو بکو — چند گویی کین گلستان کو و کو

پیش‌از آن کین خارِ پا بیرون کُنی — چشم تاریکست جَوْلان چون کُنی

۱۵ آدمی کو می نگنجد در جهان — در سرِ خاری همی‌گردد نهان

ب ۱۹۷۱—۱۹٦٦

وُجود : شخص وقالب جسمانی ، بدن :

زهی بحر بخشایش و کان جود — که مستظهرند از وجودت وجود

بوستان سعدی ، ص۹

۲۰ نظر آوردم و بردم که وجودی بتو ماند

همه‌اسمند و توجسمی همه‌جسمند وتوجانی

غزلیّات سعدی ، ص۳٤۷

تنت بناز طبیبان نیازمند مباد وجودنازکت آزرده گزند مباد

دیوان حافظ ، ص۷٦

مُصْطَفیٰ زاد : کسی که ازنسل محمّد مصطفیٰ(ص) باشد، مجازاً، شریف ونژاده ، روح علوی و جان پاك .

تَنْگ : لِنْگه بار ، بار ستور ، ظاهراً بمناسبت آنکه تنگ ستور را بر روی بار می‌بندند . ۵

مُغیلان : مخفّف اُمّ غیلان ، درختی کلان و خاردارکه در ریگستان می‌روید وآنرا بعربی طَلْح می‌گویند .

مولانا جان‌را که ازآن به «مصطفیٰ‌زاد» تعبیر می‌کند به سوار و تن‌را که ازآن به «شتر» مثال می‌زند ، به مرکب تشبیه نموده‌است ، این تمثیل درکتب ۱۰ پیشینیان مانند : اخوان الصّفا ، طبع مصر، ج ۳ ، ص ٦ ، ٦١ ، تمهیدات عین القضاة ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۱۵۹ ، ۱٦۰ و در احیاء العلوم غزّالی نیز دیده می‌شود و ما در ذیل : ب ۱۱۱۹ــ ۱۱۱۵ از شرح مثنوی شریف ، جزو دوم، بدان اشارت کرده‌ایم ، آنگاه مولانا ازتفاوت میل ومقصد این‌سوار و مرکب سخن می‌گوید بدینگونه که تن بحکم آنکه مادّی‌است واز اجزاء ارضی ، ۱۵ مرکّب است بالطّبع به شهوات وآرزوهای خسیس و ننگین توجّه دارد و مانند شتر است که خار می‌خورد و بار می‌کشد ولی جان علوی بسبب آنکه از عالم امر و غیب‌است بسوی علوم و معارف و حکمت می‌گراید ، این تنازع و کشمکش میان جان و تن همچنان برقراراست تاآنگاه‌که بدن براثر تربیت درست و ریاضت ، بتمام وکمال پاك شود و در تصرّف جان آید ، مولانا علاوه ۲۰ براین مورد در (۹۳) موضع از مثنوی شریف ، درباره تعلّق جان و تن بیکدیگر وآثار و احکام این‌تعلّق سخن گفته‌است ، اختلاف جان وتن‌را بلحاظ مطلوب ومقصد بوجه صریح و روشن‌تر می‌توانید در مثنوی ، ج۳ ، ب ٤٤۳۵

ببعد ، ج٤ ، ب ۱۵۳۳ ببعد ، ملاحظه فرمایید ، مضمون ابیات ذیل به تمثیل مورد بحث ما سخت نزدیک‌است :

جان ز هجر عرش اندر فاقهٔ — تن ز عشق خار بُن چون ناقهٔ

جان گشاید سوی بالا بالها — در زده تن در زمین چنگالها

۵ مثنوی ، ج٤ ، ب ۱۵٤۵ ، ۱۵٤٦

همین تشبیه را در (فیه مافیه) مکرّر کرده است : «آخر این تن ، اسب تست و این عالم ، آخُر اوست وغذای اسب ، غذای سوار نباشد» فیه مافیه ، طبع طهران بتصحیح نگارنده ، ص۱٦.

آدمی دارای قدرت بی نهایت است ولی ضعف و ناتوانی او در مقابل ۱۰ شهوات نفسانی هم نهایت نمی‌پذیرد ، بسیاری از مردم‌را باصفات بلند و اخلاق ملکوتی می‌بینید که برسر خوراك و زن و فرزند ویا پشیزی بی مقدار با عزیزترین کسان خود بجنگ برمی‌خیزند و یا نام وآوازهٔ بلند خویش را ، به رسوائی و ننگ باز می‌آورند ، این نموداری‌است از ضعف بشر دربرابر میل وآرزوهای نفسانی که مولانا آنرا به «سَرِ خار» تشبیه می‌فرماید .

۱۵ مصطفی آمد که سازد هَمْدَمی — کَلِّمینی یا حُمَیْرا کَلِّمی

ای حُمَیْرا آتش‌اندر ، نِه تو نَعل — تا ز نعلِ تو شود این کوه لعل

ب ۱۹۷۲ ، ۱۹۷۳

حُمَیْرا : مصغّر حمراء است ، عربان «احمر» را بمعنی سپید (رنگ مخالف سیاه) بکار می‌برده‌اند، حدیث : بُعِثْتُ اِلَی الْاَحْمَرِ وَالْاَسْوَدِ . ۲۰ بدین معنی تفسیر شده‌است ؛ و ازین قبیل‌است : اَتانی کُلُّ اَسْوَدَ وَاَحْمَرَ . یعنی سیاه و سپید . حُمَیْرا نیز بمعنی زن سپید اندام است و ازاین رو حضرت رسول‌اکرم(ص) عایشه‌را حُمَیْرا می‌خواند، درحدیثی‌ازپیمبر روایت می‌کنند: خُذُوا شَطْرَ دینِکُمْ مِنَ الْحُمَیْراءِ . (نیمهٔ دین خودرا که متعلّق بکار

زنان‌است از عایشه فراگیرید .) فائق زمخشری ، نهایهٔ ابن اثیر ، تاج‌العروس ، در ذیل : حمر .

کَلِّمینی یاحُمَیْرا: حدیثی‌است مشهور که بعضی آن‌را از موضوعات شمرده‌اند . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۰ .

نَعْل درآتش نهادن : عملی‌است که عزیمت خوانان و افسونگران برای ۵ حاضر کردن کسی معمول داشته‌اند بدینگونه که نام وصورت شخص مطلوب‌را برنعل ستور نوشته ودرآتش افکنده وافسون می‌خوانده‌اند تا وی قرار ازدست دهد وحاضرآید ، بکنایت : مضطرب و بی‌قرار کردن :

گفته گروهی‌که بصحرا دراند کای خنک آنان که بدریا دراند

وآنکه بدریا در ، سختی کش است نعل درآتش که بیابان خوش است ۱۰

مخزن الاسرار نظامی ، چاپ وحید ، ص ۸٤

بر ترك ظنّ بد مبر و متّهم مکن

مستیز همچو هندو بشتاب همرها

کانجا درآتش‌است سه‌نعل ازبرای تو

وانجا بگوش تست دل خویش‌و اقربا ۱۵

دیوان ، ب ۲۲۲۸ ، ۲۲۲۹

چه ایمنست دهم از خراج و نعل بها

چونعل ماست درآتش زعشق‌تیزشرار

همان مأخذ ، ب ۱۲۱۰۹

روح مجرّد ، تا در دام تعلّق جسم گرفتاراست ، احکام این‌آویزش‌و تعلّق ۲۰ از وی گسیخته نمی‌شود و هرچند که بکمال رسد و از لذّات و خوشیهای آن جهان بهره‌ورگردد بازش بخوشی و لذّت جسمانی نیاز است و بدین جهت در «فقر محمّدی» رعایت نفس و ایفاء حقوق بدن ، شرط‌است و روندهٔ این راه

باید که حقوق روح و حظوظ جسم را هریک جداگانه ادا کند و باصطلاح
جامع وحدت و کثرت باشد ، حضرت رسول اکرم (ص) بنا برهمین قاعده ،
مباشرت امور دنیوی را مانع وصول نمی‌شمرد و خود نیز باکمال ریاضت و
استغراق ، گاه بگاه احکام تعلّق جسمانی‌را به‌ادا می‌رسانید ، ظاهراً مراد مولانا
۵ اینست که خار آویزش و تعلّق هرگاه بحکم شرع و برای آسایش روح باشد
موجب نقص نیست بلکه نردبان کمال روحانی نیز تواند بود و یا آنکه احکام
پیوستگی جان و تن بیکدیگر ازاوازم نشأهٔ جسمانی‌است وکاملان و واصلان هم
ازآن ، مادام که درحبس تن‌اند ، رهائی نمی‌یابند چنانکه حضرت سیّد کاینات
هم توجّه به عایشه داشت و از محادثهٔ وی لذّت می‌برد . وجه ارتباط این ابیات
۱۰ با بیتهای پیشین ازاین تقریر روشن می‌گردد .

ولی محمّد اکبرآبادی این ابیات را با بیت (۱۹۷۰) مرتبط شمرده و در
توجیه آن گفته‌است : «حاصل آنکه کاملان که خار لذّات نفسانی و تعلّقات
جسمانی‌را از پای جان بیرون کرده‌اند ، ایشان‌را طعام خوش و صورت دلکش
حجاب مشاهدهٔ دلدار نیست بلکه نمودار حسن یاراست چنانچه سرورکائنات
۱۵ درآینهٔ روی عایشهٔ صدّیقه ، جمال جان جان می‌دید و ازگفتار او کلام جانان
می‌شنید پس این بیت مربوط به بیت سابق‌است که پیش‌ازآن کاین خار پا بیرون
کنی . » شرح ولی محمّد اکبرآبادی ، ص۱۴٦ .

شارحان دیگر تأویلهای دور و دراز و ناموجّه کرده اند که شایستهٔ
بازنوشتن نیست .

۲۰ این حُمَیْرا لفظِ تأنیث‌است‌و جان — نام ِ تأنیثش نهند این تازیان
لیک ازتأنیث جان را باك نیست — روح را با مرد و زن اِشراك نیست
از مؤنّث وز مُذَکّر برترست — این نه‌آن‌جانست‌کز خشك‌وترست

ب ۱۹۷٦ — ۱۹۷٤

صوفیان ، در وصول بمقام ولایت و اتّصال بحق ، میان مردان و زنان
تفاوتی قائل نبوده‌اند چه بعقیدهٔ ایشان آدمی از راه دل بخدا می‌پیوندد ، دل است
که محلّ تابش انوار الٰهی است و دیگر اعضا هریک برای وظیفه‌ای جسمانی
آفریده شده‌اند چنانکه دندان برای خاییدن و معده و دیگر عضوهای درونی
برای هضم و دفع مادّهٔ غذایی ، تفاوت اعضاء تناسل که مجرای شهوت جنسی ۵
است و برای تولید و تکثیر نسل آفریده شده ، موجب قرب و بعد و اتّصال و
انفصال از حقیقت نتواند بود و بدین جهت نام بسیاری از زنان‌را در طبقات
مشایخ آورده‌اند ، ابوالفرج عبدالرّحمان بن الجوزی در کتاب صفة الصّفوة ، نام
عدّهٔ بسیاری از زنان‌را که بمقام عالی در زهد و معرفت و تصوّف رسیده‌اند ،
دوشادوش مشایخ بزرگ ازقبیل : معروف کرخی و جنید و ابوبکر شبلی آورده ۱۰
است ، جامی نیز در نفحات الانس ترجمهٔ حال چند تن از زنان را در عداد
مشایخ صوفیّه ذکر می‌کند ، محیی‌الدّین درفتوحات نیز عقیده‌ای معتدل دربارهٔ
زنان وحتّیٰ ترجیح آنها برمردان دربعضی ازاحکام اظهار نموده‌است (فتوحات
مکّیّة ، ج۳ ، ص۱۱۷) فریدالدّین عطّار نظر صوفیان‌را درین باره بدینگونه
بیان می‌کند : «اگر گویند که ذکر او (رابعهٔ عَدَوِیّه) در صفّ رجال چرا ۱۵
کردی گویم خواجهٔ انبیا عَلَیْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ می‌فرماید که اِنَّ اللّهَ
لایَنْظُرُ اِلیٰ صُوَرِکُمْ کار به‌صورت نیست ، به‌نیّت نیکوست اگر رواست
ثُلْثان دین از عایشهٔ صدّیقه رَضِیَ‌اللّهُ عَنْها گرفتن هم رواست ازکنیزکان
او فایده گرفتن ، چون زن در راه خدای تعالیٰ مرد باشد اورا زن نتوان گفت
چنانکه عبّاسهٔ طوسی گفت : چون فردا درعَرَصات آواز دهند که یارِجالُ ۲۰
اوّل کسی‌که پای درصفّ رجال نهد ، مریم بود . کسی‌که اگر درمجلس حسن
بصری حاضر نبودی مجلس نگفتی لاجَرَم ذکر او در صفّ رجال توان کرد
بل‌که از روی حقیقت آنجاکه این‌قوم‌اند همه نیستِ توحیدند، در توحید وجود

من و تو کیٔ ماند تا به مرد و زن چه رسد چنانکه ابوعلی فارمدی گوید رَحْمَةُ اللهِ عَلَیْهِ که: نبوّت‌عین‌عزّت و رفعت‌است مهتری و کهتری در وی نبود، پس ولایت‌نیز همچنین‌بود . » تذکرةالاولیا، طبع‌طهران ۱۳۴۶، ص۷۲ .

زنانی که بمقام ارشاد نائل می‌شدند بمریدان خرقه می‌پوشانیدند . (الدّرر
۵ الکامنة ، طبع حیدرآباد دکن ، ج۱ ، ص۳۰۰. نیز : ج۲ ، ص۶ .

معنی مردی ، بعقیدهٔ مولانا قوّت شهوت و آرزوخواهی که مایهٔ تولید است ، محسوب نمی‌شود ، مردی آنست که از سر هوای نفس برخیزند و از تلقینات وعادات اثر نپذیرند و در برابر میل و هویٰ ضعف زنانه از خود نشان ندهند ، این حالت را ، مولانا «مردی پیغمبری» و مردی مصطلح را «نرّی
۱۰ خر» می‌نامد :

گر بدش سُستی نرّی خران	بود او را مردی پیغمبران
ترک‌خشم‌وشهوت‌وحرص‌آوری	هست مردی و رگِ پیغمبری
نرّی خرگو مباش اندر رگش	حق همی‌خواند اُلُغ بکلربگش

مثنوی ، ج ۵ ، ب ۴۰۲۷ ــ ۴۰۲۵

۱۵ برین قاعده ، بلوغ ، رستن از هویٰ و رسیدن بکمال انسانی‌است وکسی که بدین صفت متحقّق نشده باشد ، طفل‌است هرچندکه سالیان دراز بر وی گذشته باشد :

خلق اطفالند جز مست خدا	نیست بالغ جز رهیده از هوا

مثنوی ، ج۱ ، ب ۳۴۳۰

۲۰ اکنون درتوجیه سخن مولانا گوییم که نفس درلغت‌عرب ، مؤنّث استعمال می‌شود ، روح نیز اگرچه بهردو حالت (تذکیر ، تأنیث) بکار می‌رود ولی استعمال آن بصورت مؤنّث مشهورتراست امّا این حکمی نحوی‌است و مرتبط به لفظ بیش نیست و در حقیقتِ جان تأثیری ندارد زیرا روح از عالم امراست

و دم خدایی و مجرّد است، تأنیث اعتباری‌است که عربان در لفظ، بکار بسته‌اند و باعتبار خارجی، صفت امری‌است که از مادّه ترکیب یافته باشد بنابراین حقیقت روح، از اعتبار تذکیر و تأنیث برتر و والاتر است و روح جنس زن باروح جنس مرد هیچگونه تفاوتی ندارد و درهرقالبی که جلوه کند، تجلّی‌گاه خدا و اوصاف کمال حق تواند بود . ۵

برای تکمیل این بحث مهمّ، اضافه می‌کنیم که زنان در فرهنگ اسلامی بپایهٔ بلند رسیده بودند، درکتب تاریخ واجازات علما وفقها نام‌صدها تن از زنان ذکرشده‌است که اجازهٔ روایت حدیث بشاگردان خود که ازمحدّثین‌بنام‌بوده‌اند، اعطا کرده‌اند، نام‌اینگونه‌زنان‌دانشمندرا درمنتخب‌مشیخهٔ سمعانی‌واَلعِبَر ذهبی وشذرات‌الذّهب وامثال این کتب می‌توانید ملاحظه کنید، برای نمونه کافی‌است ۱۰ بدانید که معجم شیوخ ابوعبدالله محمّد بن‌محمود معروف به(ابن‌النجّار) مؤلّف ذیل تاریخ بغداد و از علما و محدّثین مشهور (متوفّیٰ ۶۴۳) مشتمل بوده‌است برذکر چهارصد تن از زنان که بوی اجازهٔ روایت داده بودند (الحوادث الجامعة، طبع بغداد، ص ۲۰۵) عدّه‌ای از بانوان نیز بمقام اجتهاد رسیده و فتویٰ می‌داده‌اند (الجواهر المضیئة، طبع حیدرآباد دکن، کتاب النّساء، ص ۱۵ ۲۷۶ ـ ۲۷۹، قصص العلماء میرزا محمّد تنکابنی، طبع ایران، ص۹۲) .

ساختن خانقاه مخصوص برای زنان که شیخ آن، هم از بانوان بود از اعمال نیکی‌است که بزرگان پیشین بدان اهتمام ورزیده‌اند . (الحوادث الجامعة، ص ۲۷۴) .

۲۰ شارحان مثنوی این فکر بلند را که متضمّن اعتقاد به مساوات مردان و زنانست با تأویلات بی‌مزه، پست و نازل ساخته وگفته‌اند که چون مولانا حمیرا را برروح مجرّد یاذات حق اطلاق کرده بود، این ابیات عذرخواهی‌است از تعبیر مؤنّث نسبت بجان یا ذات خدای تعالیٰ .

این نه آن جانست کافزاید زنان / یا گهی باشد چُنین گاهی چنان

خوش‌کننده‌ست وخوش وعینِ خوشی / بی‌خوشی نبود خوشی ای مُرتَشی

چون تو شیرین از شکرباشی بود / کان شکر گاهی زتو غایب شود

چون شکر گردی ز تأثیرِ وفا / این شکر کَیْ از شکر باشد جُدا

۵ ب ۱۹۸۰-۱۹۷۷

مُرْتَشی : رشوه خوار ، مجازاً ، کسی که مایه از دیگران ستاند و بخود هیچ باشد .

مطابق عقیدهٔ اطبّا وحکمای پیشین، روح حیوانی بسبب اختلاف احوال مزاجی، تغیّر می‌پذیرد وحرارت و برودت و رطوبت و یبوست، بتعاقب بروی ۱۰ عارض می‌گردد و ازغذا نیرو می‌گیرد و ازگرسنگی ناتوان می‌شود ، مولانا ازین اصل استفاده می‌کند و می‌گوید که روح قدسی محکوم احوال مزاج نیست تا از نان وجنس موادّ غذایی قوت‌گیرد واز نابود آن، بسستی گراید وحالات مختلف برآن عارض گردد آنگاه جان قدسی‌را بدینگونه می‌ستاید که او خوش کننده و منشأ ومنبع ذوقهاست زیرا بعقیدهٔ او ، اصل لذّت درجان آدمی‌است که سایهٔ ۱۵ آن براشیا می‌افتد (شرح مثنوی شریف ، ج۱ ، ذیل : ب۴۲۱ ـ ۴۱۷) وخود نیز عین خوشی‌است بدلیل آنکه مُعْطِی شیء فاقد آن نتواند بود پس اگر جان خوشی و ذوق می‌بخشد بالطّبع باید که خوش و شاد باشد وگرنه چگونه افاضهٔ خوشی از وی میسّر تواند بود .

سپس فایدهٔ این حالت‌را بدینگونه بیان می‌کند که چون سالک از تلوین ۲۰ برهد و بدرجهٔ تمکین رسد و از تأثیر وفا بعهد الٰهی و تحمّل ریاضات سخت ، ازآلایش پاك شود آنگاه خوشی از درون جان او می‌روید و او درخوشی غرق و باآن متّحد و یگانه می‌گردد و درین حالت خوشی و ذوق از وی جدایی نمی‌پذیرد و سلب ذوق و خوشی از وی مُحال است چنانکه نمی‌توان گفت که

شکر، شکر نیست، این استدلال مبتنی‌است بر گفته‌ٔ حکما که: سلب شیء از نفس محال‌است - فی‌المثل نمی‌توان گفت که: گندم گندم نیست - زیرا این نفی وسلب بامفهوم قضیّه که «گندم» را در آن، موضوع حکم قرار داده‌ایم تناقض دارد واز شکل قضیّه، بطلان سلب به ثبوت می‌رسد.

ولی تا سالک درمقام تلوین‌است وحال، ملک وی نشده و در تصرّف ۵ او نیامده بناچار احوال گوناگون برقلبش، بتعاقب وارد می‌گردد و محکوم خوشی و ناخوشی وقبض وبسط‌است وبدان کس ماند که دهان خودرا به شکر شیرین می‌سازد که شیرینی کامش موقوف مزیدن شکراست.

عاشق از خود چون غذا یابد رَحیق	عقل آنجا گُم شود گُم ای رفیق
عقلِ جزوی عشق را مُنْکِر بود	گرچه بنْماید که صاحب سِرّ بود ۱۰
زیرك و داناست امّا نیست نیست	تا فرشته لا نشُد آهرمنیست
او بقَوْل و فعل یارِ ما بود	چون بحُکمِ حال آیی لا بود
لابود چون او نشد از هست نیست	چونکه طَوْعاً لانشد کُرْهاً بسیست

ب ۱۹۸۵-۱۹۸۱

رَحیق: بادهٔ ناب و صافی، بهترین شراب. ۱۵

نیست: معدوم، درحالت وصفی ونیز فعل منفی‌است، در بیت (۱۹۸۳) نخست بمعنی اوّل و دوم بار بمعنی ثانی آمده‌است.

مقصود آنست که کمال حال عاشق چنانست که عقل از ادراك آن باز می‌ماند زیرا عشق مانند امور عاطفی و وجدانی، در حیطهٔ تحلیل و تجزیهٔ ذهنی درنمی‌آید و بنابراین عقل آنرا نمی‌تواند ادراك کند و ازین سبب عشق واحوال ۲۰ عاشقانه را منکراست و عشق را از جنس امراض عصبی و جنون می‌پندارد چنانکه حکما و اطبّا معتقد بوده‌اند و ما در شرح مثنوی شریف (ج۱، ذیل: ب ۱۱۰) اقوال آنهارا نقل کرده‌ایم ولی ازآنجا که عقل معانی‌را ادراك می‌کند

گاهی هم بنظر بعضی، رازدان و صاحب سرّ می‌آید آنگاه باشارت می‌گوید که شرط ادراک عشق و آثار شگرف آن، از سر هستی خود برخاستن و درمعشوق فانی شدن‌است وعقل بدین حالت نرسیده و مانند ابلیس‌است که چون خویشتن بینی کرد از درجهٔ فرشتگی بپای شیب دیوی و اهریمنی افتاد.

۵ آری عقل درگفتار وکردار بیرونی یار و مددگار ماست ولی او بعالم حال راه ندارد و نسبت به دل و احوال قلبی هیچ و معدوم‌است امّا نیستی او بمعنی موت اختیاری نیست‌که نردبان بقا و جاوید زیستن‌است زیرا موت طبیعی‌که بدون اراده روی می‌دهد هرزنده‌ای را شامل و حکمی عام‌است و چون اراده و طلب درآن دخیل نیست بناچار موجب کمال نفس نیز نمی‌شود.

۱۰ جان کمالست و ندای او کمال / مُصْطَفیٰ گویان اَرِحْنا یا بِلال

ای بلال افراز بانگ سِلْسِلت / زان دمی کاندر دمیدم در دلت

زآن دمی کآدم‌ازآن مدهوش گشت / هوشِ اهلِ آسمان بیهوش گشت

مصطفیٰ‌بی‌خویش‌شدزآن‌خوب‌صَوت / شد نمازش از شبِ تَعْریس فوت

سر ازآن خوابِ مبارک برنداشت / تا نمازِ صبحدم آمد بچاشت

۱۵ در شبِ تعریس پیشِ آن عروس / یافت جانِ پاکِ ایشان دستبوس

عشق و جان هردو نهانند و ستیر / گرعروسش خوانده‌ام عیبی مگیر

ب ۱۹۹۲ـ ۱۹۸۶

اَرِحْنا یابِلالُ : (ای بلال مارا ببانگ نماز آسایش ده) حدیث نبوی است، احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص۲۱.

۲۰ بِلال بن رَباح، مؤذّن و خزانه دار بیت المال حضرت رسول (ص) از اهل حبشه ولی در مکّه متولّد شده بود، او بندهٔ اُمَیَّة بن خَلَف بود و ابوبکر اورا خرید وآزادکرد، بت پرستان قریش از او خواستند که از اسلام برگردد و بتان‌را بستاید، بلال برایمان خود ثابت ماند وپیوسته «اَحَد اَحَد»

می‌گفت ، این ثبات ، خشم قریش را برانگیخت چنانکه در گرمگاه روز اورا
برروی سنگهای افروخته می‌انداختند وسنگ آسیابی بر روی سینه‌اش می‌نهادند
بااین شکنجهٔ سخت هم ، بلال ثابت قدم بود ، سرانجام ریسمانی درگردنش
می‌افکندند و بدست اطفالش می‌سپردند تا اورا در درّهٔ مکّه مانند دیوانگان
می‌گردانیدند وآزار می‌دادند و مسخره می‌کردند ، وقتی ابوبکر اورا خرید و ۵
آزادکرد وی از دست آنها خلاص شد .

بلال اوّلین کسی‌است که اذان گفت ، او در روز عید و وقتی‌که پیمبر
(ص) برای استسقا بیرون میرفت پیشاپیش پیغمبر با عصایی بلند دارای نوك
آهنین ، حرکت می‌کرد ، این عصارا بعربی (عَنَزَه) می‌گفتند . بنا باکثر
روایات ، وی پس‌از وفات پیمبر (ص) اذان نگفت و بشام هجرت گزید و در ۱۰
دمشق بسال (۲۰) ازهجرت وفات یافت و دراین‌هنگام شصت وچندساله‌بود .

طبقات ابن سعد ، طبع بیروت ، ج ۱ ، ص۳۸٦ ــ ۳۸۵ ، الاستیعاب ،
طبع حیدرآباد دکن ، ج۱ ، ص ٦۰ ــ ۵۹ ، أُسد الغابة ، طبع مصر ، ج ۱ ،
ص ۲۰۹ ــ ۲۰٦ ، حلیة الاولیاء ، طبع مصر ، ج۱ ، ص ۱۵۱ــ۱٤۷ ، صفة
الصّفوة ، طبع حیدرآباد دکن ، ج ۱ ، ص ۱۷٤ــ ۱۷۱ ، سفینة البحار ، در ۱۵
ذیل : بلل .

سِلْسِلت : چنین‌است درنسخهٔ موزهٔ قونیه ، بکسر سین (حرف اوّل
و سوم) دراین صورت ، ممکن‌است مخفّف (سلسله‌ات) فرض شود یعنی بدین
اذان ، بانگ زنجیر شوق را بلند کن . شاید هم‌که حکایت صوت خاص بلال
باشد ، توجیه یوسف بن احمد مولوی مناسب فرض نخستین‌است ، چاپ لیدن ، ۲۰
بفتح سین در اوّل و سوم حرف ، شکل شده‌است ، بسیاری از شارحان مثنوی
نیز چنین خوانده‌اند ، سَلْسال و سَلْسَل ، آب شیرین و خوشگواراست .

شب تعریس : مطابق روایات اسلامی ، حضرت رسول اکرم (ص)

در یکی ازسفرها و برحسب روایت ابوهریره در بازگشت از خیبر ، یکشب تا نزدیک صبح راه می‌پیمود تاهمه کوفته شدند و بمنزلی فرود آمدند وتا برآمدن آفتاب بیدار نشدند چنانکه نماز صبح فوت گردید ، بگفتهٔ ابوهریره پیمبر (صم) بلال‌را فرموده بود که بیدار بماند و وقت نماز را پاس دارد لیکن‌خواب براو نیز غالب آمد ، پیمبر ازآن منزل حرکت کرد و آنگاه فرود آمد و نماز صبح را قضا فرمود . مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۳ ، سخن مولانا اشارتی بدین روایت‌است ، تعریس : آنست‌که بشب درمنزلی فرود آیند وپس‌از اندك استراحت بار برگیرند .

ستّیر : پوشیده ، عفیف و پارسا .

درباره‌ٔ غلبهٔ خواب ، بر پیمبر (صم) مسلمانان چندگونه توجیه کرده‌اند ، علّت آن ، منافات غلبهٔ نوم‌است باحدیث : تَنامُ عَیْناىَ وَلا یَنامُ قَلْبی . این توجیهات را یوسف بن احمد مولوی در شرح این ابیات نقل کرده‌است ، مولانا می‌گوید خواب برپیمبر چیره نگشت وآن ، حالت استغراق بود که از مشاهدهٔ جمال حقیقت بروی عارض گردید و درین حالت ، حکم ظاهر از وی ساقط شد ، ظاهرا توجیه او مناسبتی دارد باگفتهٔ پیمبر (صم) که بخاری در ذیل این حدیث آورده‌است : اِنَّ اللهَ قَبَضَ اَرْواحَکُمْ حینَ شاءَ وَرَدَّها عَلَیْکُمْ حینَ شاءَ . (خدا جانهای شمارا قبض کرد آنگاه که خواست و بازشان داد آنگاه که خواست) صحیح بخاری ، طبع مصر (طبع محمّد علی واولاده) ج۱ ، ص۱٤٦ .

از ملولی یار خامُش کردمی	گر همُو مُهلت بدادی یکدمی
لیک‌می‌گوید بگو هین عیب نیست	جز تقاضای قضای غیب نیست
عیب باشد کو نبیند جزکه عیب	عیب کَی بیند روانِ پاکِ غیب
عیب شد نِسبت بمخلوقِ جَهول	نی بنسبت با خداوندِ قَبول

کفر هم نسبت بخالق حکمتست چون بما نسبت کنی کفر آفتست
ور یکی عیبی بود با صد حیات برمثال چوب باشد در نبات
در ترازو هردو را یکسان کشند زآنکه آن‌هردوچوجسم‌وجان‌خوشند
ب ۱۹۹۱ - ۱۹۹۳

حکما می‌گویند شرّ ازلوازم عالم کون و فساد وجهان مادّه وفرودین‌است ۵
ولی در جهان برین و نسبت بنظام کلّی آفرینش شرّی وجود ندارد و آنچه
خلعت هستی می‌پذیرد یاخیر محض‌است ویا خیریّت‌آن غالب‌است ، شرّ محض
و آنچه شرّ برآن غالب و یا خیر و شرّ آن برابر باشد، در عالم بوجود نمی آید ،
زیرا عالم کون وفساد منشأ تضادّ و اختلاف‌است وهمین تضادّ ، موجب افاضهٔ
خیر و تعاقب وجود برموادّ می‌گردد ودرنتیجه صورتی زائل می‌شود و صورت ۱۰
دیگر وجود می‌پذیرد و ازاینجا دو نسبت حاصل می‌شود یکی نسبت بصورت
زائل و دیگر نسبتی بصورتی که در وجود می‌آید پس خیر و شرّ امری‌است
نسبی وامّا نسبت بعنایت ازلی که موجد و خالق نظام کلّی آفرینش‌است هیچ
شرّی متصوّر نیست زیرا مقتضای عنایت ، آنست که هرمادّهٔ قابلی از هستی
نصیب خویش را احراز کند و این معنی در عالم عنصری جز بتعاقب صور و ۱۵
زوال و وجود آنها یکی پس دیگری وقوع نمی‌یابد بنابراین عیب وآفت و شرّ
نسبت بمراتب خلق متصوّراست نه نسبت بخالق که عنایت او موجد نظام کلّی
آفرینش‌است بوجه تمام‌تر و متقن‌تر .

بعقیدهٔ متکلّمین ، کفر هم نسبتی به‌آفریننده و خالق دارد و آن خلق و
ایجاداست و نسبتی به‌کافر دارد باعتبار آنکه محلّ کفراست پس از جهت ۲۰
نخستین دلیل قدرت خداست برخلق وآفرینش اضداد و بلحاظ دوم عیب و
آفت و سبب محرومی از بهشت جاودانی‌است ، مولانا درین باره می‌فرماید :

ور تو گویی هم بدیها از ویست لیک آن نقصان فضل او کیست

این بدی دادن کمال اوست هم / من مثالی گویمت ای محتشم
کرد نقّاشی دوگونه نقشها / نقشهای صاف و نقش بی صفا
نقش یوسف کرد و حور خوش سرشت / نقش عفریتان و ابلیسان زشت
هر دو گونه نقش استادی اوست / زشتی او نیست آن رادی اوست
۵ زشت را در غایت زشتی کند / جمله زشتیها بگردش بر تنند
تا کمال دانشش پیدا شود / منکر استادیش رسوا شود
ور نداند زشت کردن ناقص است / زین سبب خلّاق گبر و مخلص است
پس ازین رو کفر و ایمان شاهداند / بر خداوندیش هردو ساجداند

مثنوی ، ج۲ ، ب ۲۵۳۵ ببعد

۱۰ اضافه می کنیم که بعقیدهٔ حکما ، شرّ اندك در برابر خیر بسیار ، بحسب عادت قابل تحمّل است و این معنی مانع افاضهٔ وجود نتواند بود ، مولانا این نکته را بمثالی از شاخ نبات که ترکیبی است از شکر مصفّی[1] وگداخته و چوبهای نازك که نبات را بر روی آن می بندند ، بیان فرموده است .

معنی نبات ، واضح است و اصل آن بنا برمشهور پارسی است . تاج

۱۵ العروس در ذیل : نبت . این مأخذ را جناب آقای مجتبی[1] مینوی بدین ضعیف یادآوری کرده اند .

برای عقاید حکما و متکلّمین در تعریف خیر و شرّ و اقسام آن و کیفیّت دخول شرّ در قضا و قدر الٰهی ، جع : الٰهیّات شفا ، طبع ایران ، فصل فی العنایة و کیفیّة دخول الشرّ فی القضاء الالٰهی ، شرح مواقف ، طبع آستانه ، ۲۰ ج ۳ ، ص ۱۴۳ ــ ۱۳۸ ، اسفار ملّا صدرا ، طبع ایران ، سفر سوم ، الموقف الثامن .

پس بزرگان این نگفتند از گزاف / جسم پاکان عین جان افتاد صاف
گفتشان و نفسشان و نقششان / جمله جان مطلق آمد بی نشان

جانِ دشمن‌دارشان جسم‌ست صِرف چون زیاد از نَرْد او اسم‌ست صرف
آن بخاک اندر شد و کُل خاک شد وین نمک اندر شد و کُل پاک شد
ب ۲۰۰۳ ـ ۲۰۰۰

دشمن دار: صفتی است مرکّب از : دشمن ، دار (مخفّف دارنده) و مرادف «عدوّ» است درعربی . مقابل و نظیر : دوستدار . ۵

زیاد: نام بازی دوم نرداست ، نوعی از منصوبهٔ نرد بازی ؛ هرنقش که در کعبتین افتد هنگام باختن یکی از آن زیاد . آنندراج .

مقصود آنست که جسم مرد کامل ، براثر ریاضت ، پاك و منزّه می‌گردد و ازهوی و شهوت می‌رهد ودرطلب کمال ، باروح همداستان و همدست می‌شود وحکم او و اوصاف او همان حکم و اوصاف روح است مانند چوب در نبات ، ۱۰ امّا ارواح دشمنان اولیا بسبب تبعیّت ازهوای نفسانی ومیول جسمانی ، اوصاف اصلی خودرا از دست می‌دهد و بپستی می‌گراید وحکم جسم را بخود می‌گیرد چنانکه سگ در نمکزار بحکم استحاله پاك می‌شود و بدن انسانی درخاك می‌پوسد و حکم خاك بی ادراك برآن اطلاق توان کرد ، ظاهراً ، این ابیات ، ناظراست بروایاتی که دربارهٔ جسد اولیا و ائمّه و اشتراك آن با روح دربعضی احکام ، ۱۵ نقل شده‌است . کتاب المبین ، طبع ایران ، ج۱ ، ص ۲۳۶ ـ ۲۳۵ .

بعقیدهٔ فقها ، هرگاه چیزی که نجس است براثر استحاله ، نام آن ، عُرْفاً تغییر کند حکم نجاست نیز بتبع آن متبدّل می‌گردد مانند شراب که به سرکه باز گردد ، دراین صورت پاك است (مَعَ اَنَّ الاَحْکامَ الشَّرْعِیَّةَ تابِعَةٌ لِلأَسْماءِ الزّائِلَةِ بِالاسْتِحالَةِ وَمِنْهُ یَنْقَدِحُ الوَجْهُ فی طَهارَةِ کُلِّ ۲۰ ما وَقَعَ فیهِ الاسْتِحالَةُ بِنارٍ کانَتْ اَوْ غَیْرِها . » ریاض المسائل ، کتاب الطّهارة .

و ازین قبیل‌است سگ یا خوکی که در نمکزار افتد و بنمک بدل شود که بگفتهٔ ابوحنیفه پاك است و از شافعی دو قول در طهارت و نجاست آن نقل کرده‌اند وعلّامهٔ حلّی از فقهاء مشهور وبزرگ شیعه درآن، تردید کرده‌است. تذکرة الفقهاء ، قواعد ، هردو ازتألیفات علّامهٔ حلّی ، کتاب الطّهارة .

٥ آن‌نمک کز وی محمّد اَمْلَحست زان حدیثِ بانمک او اَفْصَحست
این نمک باقیست از میراثِ او با تُوَند آن وارثانِ او بجُو
پیش تو شسته ترا خود پیش کُو پیش هستت جانِ پیش اندیش کُو

ب ٢٠٠٦ - ٢٠٠٤

درحدیث‌است :کانَ یوسُفُ حَسَناً وَلٰکِنّی اَمْلَحُ . (یوسف نیکو ١٠ روی بود ولی من با نمک‌ترم) ، احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران، ص ٢١ .

درحدیث دیگراست : اَنَا اَفْصَحُ العَرَبِ بَیْدَ اَنّی مِنْ قُرَیْشٍ ونَشَأْتُ فی بَنی سَعْدِ بْنِ بَکْرٍ. (من فصیح‌ترین عربم بویژه‌آنکه ازقریشم و میان قبیلهٔ بنی سعد بن بکر پرورش یافتم) نهایهٔ ابن اثیر ، فائق زمخشری ، ١٥ در ذیل : بید .

در ابیات پیشین اشارت رفت که نمک مایهٔ تطهیر نجس‌است اکنون می‌گوید آن‌نمکی که روح‌را مستحیل می‌کند و پاك می‌سازد آن‌نمک معنوی‌است که حضرت رسول اکرم (صم) خودرا بدان وصف کرده‌است وآن ، قدرت روح و توانایی باطن اوست برتبدیل فساد به صلاح و ناقص به‌کامل ، همان ٢٠ قدرت و قوّهٔ باطن و تاثیر نفسی‌که در وارثان مقام محمّدی در هرعصرو زمان موجوداست و اکنون آن وارثان پیش تو نشسته‌اند ، آنگاه متوجّه می‌شود که جهت ازلوازم امور مادّی‌است و جانی که ادراك مردان حق می‌کند مجرّداست و بجهت مقیّد نیست ، بیت اخیر ناظر بدین معنی تواند بود .

این نکته همانست که در ذیل : ب (٤٠٥ ، ٤٠٦) از شرح مثنوی شریف ج۱ ، وذیل : ب (۱۹۵۰–۱۹٤۳) درهمین جزو بتفصیل دربارهٔ آن سخن گفته‌ایم .

این حکایت می‌تواند معنی این ابیات‌را روشن‌تر سازد : «روزی حضرت مولانا شمس‌الدّین تبریزی عَظَّمَ اللهُ ذِکْرَهُ در مدرسهٔ مبارك فرمودکه هرکه ۵ می‌خواهد که انبیارا ببیند مولانارا ببیند ، سیرت انبیا اوراست ، ازآن انبیا که بایشان وحی آمد نه خواب والهام ، خوی انبیا ، صفای اندرون و در بند رضای مردان حق بودن ، اکنون بهشت رضای مولاناست ، دوزخ غضب مولاناست ، کلید بهشت مولاناست ، برو مولانارا ببین اگر خواهی که معنی اَلْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِیاءِ بدانی وچیزی که‌شرح آن نمی‌کنم .» مناقب افلاکی، ۱۰ طبع انقره ، ص۲۹۵ .

گرتوخودرا پیش‌وپس داری گُمان	بندهٔ جسمی و محرومی ز جان
زیروبالا پیش‌و پس وصفِ تنَست	بی‌جهة آن ذاتِ جانِ روشنست
برگشا از نورِ پاکِ شه نظر	تا نپنداری تو چون کوته نظر
که همینی در غم و شادی و بَس	ای عدم‌کُو مرعَدَم را پیش‌وپَس ۱۰
روزِ بارانست می رَوْ تا بشَب	نه ازین باران ازان بارانِ رَب

ب ۲۰۱۱ – ۲۰۰۷

جِهَة : طرف جسم‌را گویند ازآن‌رو که نهایت اشارهٔ حسّی و مقصد حرکت اَیْنی و مکانی‌است که جسم بسوی آن می‌رود و بدان نزدیک می‌شود وآنجا قرار می‌گیرد و بدین‌اعتبار ، شش جهت ، فرض‌شده‌است : زیر ، بالا ، ۲۰ راست ، چپ ، پیش ، پس ، طرف امتداد و ابعادِ جسم و بدین‌لحاظ ، جهات سه‌گانه می‌گویند یعنی خط وسطح وعمق .

بنا برهریک ازین‌دو تعریف ، جان بی‌جهة‌است و فرض‌آن، برای جان

درست نیست زیرا روح مجرّداست و جهة بهریک ازین دومعنی ، صفت جسم است و درغیر امور مادّی متصوّر نمی‌شود ولی مقصود مولانا معنی اوّل است بدلیل ذکر (زیرو بالا ، پیش‌و پس) عدم نیز (جهة) ندارد زیرا محکوم بهیچ حکم وموصوف بهیچ صفتی نیست تا چه رسد بحرکت درمکان، و چون خطاب ۵ مولانا بکسی‌است که درسلوك بمرتبهٔ فنا واصل شده باشد بدین سبب می‌گوید: ای عدم کو مرعدم‌را پیش‌و پس . برای تعریف جهة . جع : شرح مواقف ، طبع آستانه ، ج۲ ، ص۴۰٤ ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : جهة .

« مراد از روز باران ، ایّام ارشاد و هدایت حضرت مولوی‌است قُدِّسَ سِرُّهُ که امطار نفحات الٰهیّه و فیوضات سرمدیّه از سحاب الطاف ایشان ۱۰ بر مریدان و مسترشدان می‌بارد و رفتن تا بشب ، اشارت است باستفاضه از جناب مقدّس ایشان . » کشف اسرار معنوی در شرح ابیات مثنوی ، تألیف عبدالحمید بن معین‌الدّین محمّد بن محمّد هاشم قتّالی رفاعی تبریزی ، نسخهٔ عکسی متعلّق بنگارنده .

مصطفیٰ روزی بگورستان برفت   با جنازهٔ مَرْدی از یاران برفت

۱۰ خاك را درگورِ او آکنده کرد   زیرِ خاك آن دانه‌اش را زنده کرد

ب ۲۰۱۲ ، ۲۰۱۳

جنازه : بکسر وفتح اوّل ، مرده و نیز تختی‌که مرده‌را بر روی آن نهند و برگیرند ، محیط المحیط .

ظاهراً مأخذ این قصّه ، روایت ذیل است که آنرا از موضوعات ۲۰ شمرده‌اند : عَنْ اَنَسٍ قالَ بَیْنَما نَحْنُ نَطوفُ مَعَ رَسولِ اللهِ (ص) اِذْ رَأَیْنا بَرْداً و نَدیً فَقُلْنا یا رَسولَ اللهِ ماهٰذا البَرْدُ وَالنَّدیٰ قالَ وَقَدْ رَأَیْتُمْ ذٰلِکَ قُلْنا نَعَمْ فَقالَ ذاكَ عیسَی بْنُ مَرْیَمَ سَلَّمَ عَلَیَّ . (از انس بن مالك نقل می‌کنند که او گفت درآن میان که ما باپیمبر گردش می‌کردیم ناگاه سردی و تری احساس کردیم گفتیم ای پیامبر این

سردی و تری چیست و چراست گفت مگر شما آنرا بافتید گفتیم بلی گفت آن عیسی بن مریم است که بر من درود گفت) اللآلی المصنوعة ، طبع مصر ، ج۱ ، ص ۱۷۳ .

این روایت از ب (۲۰۲۷) با حکایت ذیل ترکیب شده است : «روزی شیخ من (رض) از بیت الجن قصد دمشق داشت بارانکی آمده بود و ما اندر ۵
گل بدشواری می‌رفتیم ، شیخ‌را نگاه کردم نعلین پای و جامه خشک بود باوی بگفتم گفت آری تا من تهمت از راه توکّل برداشته‌ام وآن را از وحشت نگاه داشته خداوند تعالیٰ قدم مرا از وَحَل نگاه داشته‌است .» کشف المحجوب هجویری ، طبع لنین‌گراد ، ص ۳۰۰ .

تمثیل انسان ، به دانهٔ گندم و تخم دیگر گیاهان بمناسبت آنست که دانه ۱۰
از خاك می‌روید و از نو می‌بالد و زندگی نباتی از سر می‌گیرد ، آدمی نیز بعقیدهٔ مولانا همچنان پس از مرگ ، زنده می‌شود و ازخاك گور برمی‌خیزد ، این‌تمثیل‌را مولانا در دیوان کبیر روشن‌تر بیان فرموده‌است :

کدام دانه فرو رفت در زمین که نرُست

چرا بدانهٔ انسانت این گمان باشد ۱۵

کدام دلو فرو رفت و پُر برون نامد

ز چاه ، یوسف جان را چرا فغان باشد

دیوان ، ب ۹۵۶۳ ، ۹۵۶٤

چون تو سرافیل دلی زنده کن آب و گلی

در دم ز راه مقبلی در گوش ما نفخهٔ خدا ۲۰

ما همچو خرمن ریخته گندم بکاه آمیخته

هین از نسیم باد جان کَه را زگندم کن جدا

تا غم بسوی غم رود خرّم سوی خرّم رود
تا گِل بسوی گِل رود تا دل برآید بر سما
این دانهای نازنین محبوس مانده در زمین
درگوش یک باران خوشی موقوف یک باد صبا
۵ تا کار جان چون زر شود با دلبران هم بر شود
پا بود اکنون سر شود، کَه بود اکنون کهربا
همان مأخذ، ب ۱۲۶ ببعد

هرکجا تخمی بکاری آن بروید عاقبت
بر نروید هیچ از شه دانهٔ احسان چرا
۱۰ همان مأخذ، ب ۱۶۱۲

دانهٔ بیچاره بودم زیر خاك دانه را دُردانه کردی عاقبت
دانهٔ را باغ و بستان ساختی خاك را کاشانه کردی عاقبت
همان مأخذ، ب ۴۹۹۹، ۴۵۰۰

این تمثیل که نمودار ایمان قاطع مولانا به بعث و حشراست نظائر بسیار
۱۵ دارد که بجای خود ذکر خواهیم کرد.

این درختانند همچون خاکیان دستها برکرده‌اند از خاکدان
سوی خلقان صد اشارت می‌کنند وآنکه گوشستش عبارت می‌کنند
با زبانِ سبز و با دستِ دراز از ضمیرِ خاك می‌گویند راز
همچو بطّان سر فرو بُرده بآب گشته طاوُوسان وبوده چون غُراب
۲۰ **در زمستانشان اگر محبوس کرد آن غرابان را خدا طاوُوس کرد**
در زمستانشان اگرچه داد مرگ زنده شان کرد از بهار و داد برگ
ب ۲۰۱۴ — ۲۰۱۹

خاکیان : نوع آدمی بلحاظ آنکه آدم را مطابق روایات پیشین از خاك آفریده‌اند .

خاکدان : زمین و کرهٔ ارض .

بَطّ : بتشدید طا ، درعربی ، نوعی از مرغابی.

خزان وبهار را مثالی می‌گیرد برای مرگ و رستاخیز و بدین‌قرینه می‌خواهد ۵ که بعث بعد الموت را بذهن خواننده نزدیک و در خور قبول سازد ، این مضمون اقتباسی‌است از روش استدلال قرآن‌کریم برحشر و رستاخیز ، برای تفصیل‌بیشتر ، جع : شرح مثنوی شریف ، ج۲، ذیل: ب (۱۸۹۵—۱۸۹۲).
نظیر آن ازگفتهٔ مولانا :

بعِذار جسم منگر که بپوسد و بریزد ۱۰
بعذارجان‌نگر که‌خوش‌و خوش‌عذار بادا
تن تیره همچو زاغی و جهان تن زمستان
که برغم این دو ناخوش ابدا بهار بادا
دیوان ، ب ۱۸۹۳ ، ۱۸۹٤

می‌توان گفت که تجدّد و حدوث احوال ، دلیل‌است بر وجود صانعی ۱۵ حکیم . این توجیه ، مناسب‌است باآنچه پس‌ازین ، بی درنگ مطرح می‌کند چنانکه توجیه نخستین باابیات پیشین مناسب می‌نماید .

منکران گویند خود هست این قدیم — این چرا بندیم بر رَبِّ کریم
کوریِ ایشان درونِ دوستان — حق برویانید باغ و بوستان
هرگُلی کاندر درون بویا بود — آن گُل از اسرارِ کُلّ گویا بود ۲۰
بوی ایشان رَغْمِ آنْفِ منکران — گِردِ عالَم می‌رود پرده دَران
منکران همچون جُعَل زان بوی گُل — یا چو نازك مغز در بانگِ دُهُل
خویشتن مشغول می‌سازند و غرق — چشم می‌دزدند ازین لَمْعانِ برق

چشم می‌دزدند و آنجا چشم نی　　　چشم آن باشد که بیند مأمنی

ب ۲۰۲۶ – ۲۰۲۰

بستن : نسبت دادن چیزی برخلاف واقع .

رَغْمِ اَنْف : بخاك ماليدن بيني ، مجازاً برخلاف ميل . رغم ، مشتق است از رُغام بمعنی خاك . اَنْف ، نمودار کبر و خودبینی است بدین مناسبت ، بینی کردن ، بینی بالا کشیدن ، بمعنی تکبّر و اعراض ، استعمال می‌شود .

جُعَل : نوعی از سوسك درشت است که بر سرگین می‌نشیند ، بپارسی ، سرگین گردانك و سرگین غلطانك می‌گویند .

نازُك مَغْز : مجازاً ، کم تحمّل و عصبی که تحمّل شنیدن آواز ندارد .

متکلّمین و علمای مذاهب ، تغیّر و تبدّل احوال جسم را از حرکت و سکون و اجتماع و افتراق برحدوث آن ، دلیل می‌شمارند و بدین سبب عالم را حادث می‌دانند ، هرحادثی بعقیدهٔ آنها بناچار باید مُحْدِث و آفریدگاری داشته باشد و ازین مقدّمات ، نتیجه می‌گیرند که عالم ، آفریده و مصنوع آفریدگار و صانعی حکیم است ، در مقابل آنها دهریان و علمای طبیعی یا بگفتهٔ قدما طبایعیان معتقد هستند که عالم قدیم است و تغیّر و تبدّل احوال جسم و حدوث موالید ، زادهٔ حرکات افلاك است ، از حرکات افلاك ، اختلاف امزجه بحصول می‌پیوندد که بعضی مقتضی حیات و برخی مرگ‌آوراست و بنابراین ، دهریان بعث و رستاخیز را نیز باور نداشته‌اند ، مولانا نیز باستدلال متکلّمین تمسّك جسته و علاوه برتبدّل احوال ظاهر ، تعاقب احوال باطن را از قبض و بسط و خوف و رجا و وجد و سُکر که امور غیر اختیاری است بروجود خدای تعالیٰ و تصرّف او در ظاهر و باطن دلیل آورده‌است ، آنگاه می‌گوید منکران از ادراك این شواهد تن می‌زنند زیرا چشم شاهد بین ندارند بلکه خود دید و بینائی‌را فاقداند بواسطهٔ آنکه چشم آنها خاصیت خودرا که ادراك

واقع است از دست داده‌است ، این مطلب‌را پیش ازین ، در ذیل: ب (۱۸۹۲ ببعد) از جزو دوم شرح مثنوی شریف بتفصیل باز گفته‌ایم .

نظیر آن از گفتهٔ مولانا :

چیست نشانیٔ آنک هست جهانی دگر

نو شدن حالها رفتن این کهنهاست ۵

روز نو و شام نو باغ نو و دام نو

هر نفس اندیشه‌نو ، نو خوشی و نو غناست

نو ، ز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود

گر نه ورای نظر عالم بی منتهاست

دیوان ، ب ۴۹۰۵ ببعد ۱۰

ناصر خسرو ، نیز بر حدوث عالم جسمانی بدینگونه استدلال کرده‌است :

عالم قدیم نیست سوی دانا — مشنو محال دهری شیدا را

چندین هزار بوی و مزهٔ و صورت — بر دهریان بس است گوا ، ما را

رنگین که کرد و شیرین در خرما — خاك درشت ناخوش غبرا را

خرما گری ز خاك که آمُخته‌است — این نغز پیشه دانهٔ خرما را ۱۵

خط خط که کرد جزع یمانی را — بوی از کجاست عنبر سارا را

دیوان ناصر خسرو ، ص ۱۵

چنانکه فخر الدّین رازی بصراحت می‌گوید و پیش ازین اشارت رفت ، دهریان بفناء عالم جسمانی وحشر اجساد هم معتقد نبوده‌اند و بدین جهت مولانا درین بحث ، نخست بمثالی از بهار و خزان ، رستاخیز و مرگ را توجیه کرده و ۲۰ سپس مسألهٔ حدوث عالم را از راه تجدّد و تبدّل احوال و اعراض ، مطرح ساخته‌است زیرا هرگاه حدوث عالم به‌اثبات رسد بضرورت فنا و انقضای آن ،

نیز ثابت می‌گردد ، در دیوان کبیر ، هم حدوث احوال باطنی‌را برفنای صور و حشر آنها دلیل می‌آورد بدینگونه :

درون گور تن خود تو این زمان بنگر
که دمبدم چه خیالات دلربا سازد

۵ چو سینه باز شکافی درو نبینی هیچ
که تا زنخ نزند کس که او کجا باشد

دیوان ، ب ۹۵۳۷ ، ۹۵۳۸

برای اطّلاع از عقاید متکلّمین و حکما در حدوث و قدم عالم ، جع : شرح مواقف ، طبع آستانه ، ج ۲ ، ص ۴۹۷ — ۴۹۱ ، ج ۳ ، ص ۴ — ۳ ، ۱۰ کشف المراد ، طبع صیدا ، ص ۱۰۳—۱۰۰ ، کشف الفوائد ، طبع ایران ، ص ۳۷ — ۳۱ ، نهایة الاقدام ، طبع بغداد ، ص ۵۴ — ۵ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۴ ، ص ۷۸۰ ، ج ۵ ، ص ۲۵۹ ، ۳۵۴ ، ۳۸۵ ، ۴۲۶ ، ۴۳۵ ، ج ۷ ، ص ۴۸۹ ، زاد المسافرین از ناصرخسرو ، طبع برلین ، ص ۱۵۰ — ۱۳۵ ، ۲۸۶ — ۲۷۵ .

۱۵ **چون ز گورستان پیمبر بازگشت — سوی صِدّیقه شد و همراز گشت**
چشم صِدّیقه چو بر رُویش فتاد — پیش آمد دست بر وَیْ می‌نهاد
برعمامه و رُوی او و موی او — بر گریبان و بَر و بازُوی او
گفت پیغامبر چه می‌جویی شتاب — گفت باران آمد امروز از سحاب
جامها‌ات می‌بجویم در طلب — تَر نمی‌یابم ز باران ای عجب
۲۰ **گفت چه برسر فکندی از ازار — گفت کردم آن رِدای تو خِمار**
گفت بهرِ آن نمود ای پاك جَیْب — چشمِ پاکت‌را خدا بارانِ غَیْب
نیست آن باران ازین ابرِ شما — هست ابری دیگر و دیگر سَما

ب ۲۰۳۴ — ۲۰۲۷

صدّیقه : عنوانی‌است که اهل سنّت از دیرباز، عایشه‌را بدان‌بازمی‌خوانند، مناسبتی دارد با لقب «صدّیق» که پدر وی، ابوبکر عتیق بن ابی قُحافه، خلیفهٔ اوّل بدان مشهوراست، عایشه‌را درشش‌سالگی یا هفت سالگی، پیش‌از هجرت بدو سال به حضرت رسول اکرم (ص) عقد بستند و در سال دوم از هجرت بخانهٔ پیغمبر (ص) بردند و او درین هنگام نه ساله بود، او محبوب‌ترین ۵ زنان پیمبر بود و مردم، بدین سبب هدایای خودرا در روزی که نوبت او بود بخانهٔ حضرت رسول (ص) می‌فرستادند. پیمبر درخانهٔ او وفات یافت وهمانجا دفن شد، اکنون شُبّاك یا ضریح نبوی مشتمل‌است برخانهٔ عایشه و حضرت زهرا سَلامُ اللهِ عَلَیْها.

عایشه شعر بسیار حفظ داشت، بیماران را درمان می‌کرد و مردم شناس ۱۰ بود، پیشینیان اورا درعداد فقها و علماء فروع دین یاد می‌کنند و جزو هفت تن ازصحابه می‌شمارند که در فقه اسلامی حائز درجهٔ نخستین بوده‌اند، این هفت تن عبارتند از: امیرمؤمنان علی (ع)، عمر بن الخطّاب (خلیفهٔ دوم)، عبدالله بن مسعود، عایشه، زید بن ثابت، عبدالله بن عبّاس، عبدالله بن عمر. دیگران که مابین صدو سی‌و سه و صدو سی‌و نه کس‌اند، پس‌ازین عدّه قرار دارند. ۱۵ ابو اسحاق ابراهیم بن علی فیروزآبادی شیرازی از فقهاء بزرگ و اوّلین مدرّس نظامیّهٔ بغداد، عایشه‌را درطبقهٔ فقهاء صحابه یادکرده‌است، ازعایشه دوهزارو دویست‌و ده حدیث روایت می‌کنند، در مسند احمد بن حنبل (متوفّی ۲۴۱) هزارو سیصدو چهل حدیث از قول عایشه مندرج‌است.

این بانو، درحوادث اسلامی چه در زمان پیمبر و چه بعداز وفات وی ۲۰ تأثیر قابل توجّهی داشت، درحوادث آخر خلافت عثمان و جنگ جمل دست اندرکار و پیش قدم بود ولی کوشش او برای خلافت طلحه یا زُبَیْر بجائی نرسید، او بسال ۵۷ یا ۵۸ هجری وفات کرد و در بقیع دفن شد، بنا ببعضی

روایات معاویة بن ابی‌سفیان ، وی‌را بحیلتی شگفت بقتل رسانید تازمینهٔ مناسبی برای بیعت یزید ، پسرش فراهم گردد . این روایت را عمادالدّین طبری در (کامل بهائی) و رشیدالدّین فضل‌الله بن ابی الخیر همدانی در (جامع‌التّواریخ) و حافظ ابرو در (مجمع‌التّواریخ) نقل کرده‌اند و مستند آنان ظاهراً گفتهٔ

۵ زمخشری (متوفّیٰ ۵۳۸) بوده‌است ، این اسنادرا دانشمند گرانمایه جناب‌آقای مدرّس رضوی متّعنَااللهُ بطول بقائه در (تعلیقات حدیقة الحقیقة ، طبع طهران ، ص۳۹۲ — ۳۹۰) یاد فرموده‌اند برای آنکه حکیم سنائی نیز درضمن کتاب حدیقه بدین مطلب ، اشارت کرده‌است .

برای اطّلاع از احوال عایشه ، جع : طبقات الفقهاء ، تألیف ابو اسحاق

۱۰ شیرازی ، طبع بغداد ، ص۱۷ ، اسد الغابة ، طبع مصر ، ج۵ ، ص۵۰٤—۵۰۱ ، الاستیعاب ، طبع حیدرآباد دکن ، ج۲ ، ص۷٤۵ — ۷٤۳ ، شذرات‌الذّهب ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ٦۳ — ٦۱ ، تفسیر قرآن کریم ، تألیف سورآبادی ، ص ۳۲ — ۲۲ ، ص ۳۳۳ ، قصص قرآن مجید ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۳۳٦ — ۳۳٤ ، سفینة البحار ، در ذیل : عیش .

۱۵ **ازار** : هرجامه که تن‌را بپوشد ، چادر ، شلوار .

ردا : جامه‌ای که برخود بپیچند ، جبّه ، عبا .

خمار : چادر نادوخته، سرانداز و روسری، نوعی ازپارچهٔ چهارگوش که سر را باآن بپوشانند ، لثام وآن لباسی که چانه و نیم‌رخ‌را باآن‌می‌پوشانند .

پاك جَیْب : بکنایت، عفیف . نظیر: پاك دامن. جَیْب: گریبان‌است .

۲۰ **غیب را ابری و آبی دیگرست آسمان و آفتابی دیگرست**

ناید آن الّا که برخاصان پدید باقیان‌فی‌لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدید

هست باران از پی پَرْوردگی هست باران از پی پژمُردگی

نفعِ بارانِ بهاران بوالعَجب باغ را بارانِ پاییزی چو تب

آن بهاری نازْ پَروردش کُند وین خزانی ناخوش و زردش کند
همچنین سرما و باد و آفتاب برتفاوت دان و سِرّ رِشته بیاب
همچنین در غَبْن انواعست این در زیان و سود و در ربْح و غَبین

ب ۲۰۳۵ ــ ۲۰۴۱

فی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدیدٍ : مقتبس است ازآیهٔ کریمه : اَفَعَیینا بِالْخَلْقِ الْاَوَّلِ بَلْ هُمْ فی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدیدٍ . (مگر ما از آفرینش نخستین درماندیم، نه، ولی منکران، از آفرینش نو، درغفلت واشتباه‌اند) سورهٔ ق ، آیهٔ ۱۵ . تفصیل آن‌را در شرح مثنوی شریف ، ج۲ ، ذیل : ب (۱۱۴۴) ملاحظه فرمایید .

سر رشته را یافتن : بکنایت ، رسیدن به اصل ومبدأ ، حلّ مشکل .

غَبین : غَبْن و زیان دیدن در معامله . مخفّف : غَبینه ، اسم مصدر ، غزّالی آنرا بدین معنی استعمال کرده‌است . احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۲۲۸ .

بعقیدهٔ صوفیان هرچه در عالم فرودین است ، صورت آن بنحوی از اطلاق در عالم مثال و جهان نفوس و عقول و بصورتی مجرّدتر در عالم مشیّت الٰهی ومرتبهٔ اسما واعیان ثابته وجود دارد وهیچ چیز درمرتبهٔ دانی‌ونازل موجود نمی‌شود مگرآنکه بنحو کمالی مناسب در مراتب عالی موجوداست و بنابراین ، ابر وآفتاب و باران و روشنی ونظائر آنها درعالم غیب هست وآنچه در جهان فرودین‌است دم‌بدم زوال می‌پذیرد وباز صورتی ازعالم نهان برآن افاضه می‌شود و هم بدین روش ، تجلّی حق در مرتبهٔ جمال و جلال و بصورت قهر و لطف دائم‌است ، نظیر این مطلب را از اثولوجیا که بغلط به ارسطو نسبتش می‌دهند نقل کرده‌اند ولی مستند ایشان ،آیهٔ ذیل‌است : وَاِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَمانُنَزِّلُهُ اِلّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ . (هیچ چیزی نیست مگر آنکه

گنجینهٔ هستی آن نزد ماست ولی ما جز باندازهٔ معلوم و معیّن آنرا فرو نمی‌فرستیم) الحجر، آیهٔ ۲۱. بیان‌السّعادة، طبع ایران، ج۱، ص۴۰۲، ج۲، ص ۷. کشف اسرار معنوی درشرح ابیات مثنوی، نسخهٔ عکسی.

همچنین صوفیان می‌گویند که سالک در اثناء مجاهدت چیزها بیند برشکل ابر و باران و ماه و آفتاب و آسمان و هریک ازآنها دلیل حالتی معنوی‌است و نزدیک اصحاب کشف صحیح‌است که خدای‌را در اندرون آدمی، اموری‌است معنوی. مرتّب جامع چنانکه در عالم شهادت ترتیب کرده‌است. (اوراد الاحباب، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۳۰۳، ۳۰۴) ممکن‌است مولانا بدین نکته نظر داشته باشد.

این‌ابیات تفسیر بیت حکیم‌است، حکیم درتعبیرات مولانا وحوزهٔ پیروان و مریدانش، ابوالمجد مجدود بن آدم سنائی غزنوی‌است (رجع: مقدّمهٔ معارف برهان محقّق، طبع طهران ص‌کد، که.) سنائی می‌گوید:

آسمانهاست در ولایت جان　　کار فرمای آسمان جهان

در ره روح پست‌و بالاهاست　　کوههای بلند و درباهاست

این دو بیت در اکثر نسخ چاپی و خطّی حدیقه و دیگر مثنویهای سنائی نیامده ولی بی‌شک از اوست زیرا در نسخهٔ مثنوی (موزهٔ قونیه) و تمام نسخ مثنوی در سرفصل ذکر شده‌است، نسخ حدیقه از لحاظ عدّه و ترتیب ابیات بایکدیگر اختلاف دارد وظاهراً حکیم‌سنائی‌خود توفیق نظم‌و ترتیب این‌منظومه‌را نیافته‌است، جناب آقای مدرّس رضوی آنهارا دریکی ازنسخ خطّی کتابخانهٔ آستان‌قدس‌رضوی ملاحظه فرموده‌اند ولی اکنون شمارهٔ آنرا بیاد نمی‌آورند.

از مولانا تفسیر ابیات را به نثر بشنوید: «همچنان حضرت مولانا قدّسَنَا اللهُ بِسِرِّهِ العَزیزِ بخدمت بزرگی‌بدست‌خطّ مبارك خود همین کلمات‌را نبشته بود که:

« بررای عالی معلوم باشد که آنچ شیخ صلاح‌الدّین می‌فرمود که بارانِ رحمت بر می‌آید ، جامهارا تر نمی‌کند لیکن دل و جان را پاك می‌کند و لطیف و منوّر و روشن می‌کند ، دی جماعت آمده بودند باران می‌بارید قوی سخت و باقوّت ، هیچ سقف و دیوار حجاب نمی‌شدی ، بارانی منوّر لطیفِ لطیف ، باخود می‌گفتم که چند هزار دستارها وفضلها وفاضلات درعالم محروم‌ازین[اند] ۵ تا بدانند که کار عنایت شما دارد وقبول شما ، هرکرا قبول کردید ، فرمود که آن بارانِ غیبی بود و بارانِ رحمت که برباران معنی مُنْصَبّ و مُنْزَل می‌شود و همچنان انوار و امطار غیبی‌را جزچشمهای غیب‌بین نمی‌بینند . » مناقب افلاکی، طبع انقره ، ص۷۲۶ - ۷۲۵ . نظیر آن :

غیر بهار جهان هست بهاری نهان ۱۰
ماه رخ و خوش دهان باده بده ساقیا
دیوان ، ب ۲۳۵۴

دانی چرا چون ابر شد در عشق چشم عاشقان
زیرا که آن مه بیشتر در ابرها پنهان شود
ای شاد و خندان ساعتی کان ابرها گرینده شد ۱۵
یارب خجسته حالتی کان برقها خندان شود
زان صد هزاران قطرها یک قطره ناید بر زمین
ور زآنک آید بر زمین جمله جهان ویران شود
جمله جهان ویران شود وز عشق هر ویرانهٔ
با نوح هم‌کشتی شود پس محرم طوفان شود ۲۰
طوفان ، اگر ساکن بدی گردان نبودی آسمان
زان‌موج‌بیرون‌ازجهت این‌شش‌جهت جنبان‌شود
همان مأخذ ، ب ۵۷۰۶ ببعد

فلکهاییست روحانی بجز افلاک کیوانی

کز آنجا نُزلها گردد درابراج فلک مُنْزَل

همان مأخذ ، ب ۳۵۲۶۶

شمس تبریزی ، نیز نظیر این معنی را گفته‌است : «کو ابراهیم صفتی که بزبان حال گوید لااُحِبُّ الْآفِلینَ ، سِرِّ این عاید بفلک دیگرست زیرا فلکهاست در عالم ارواح و در عالم اسرار اندرون و آفتابهاست و ماهها‌ست و ستارهاست .» مقالات شمس ، نسخهٔ عکسی .

این دمِ اَبْدال باشد زآن بهار در دل و جان روید از وی سبزه‌زار

فعلِ بارانِ بهاری با درخت آید از انفاسشان در نیکبخت

گر درختِ خشک باشد در مکان عیبِ آن از بادِ جان افزا مدان

باد کارِ خویش کرد و بَرْوَزید آنکه جانی داشت برجانش گُزید

ب ۲۰۴۵-۲۰۴۲

دَم : مجازاً تأثیر معنوی و روحانی . نظیر : نَفَس . معنی ابدال را در شرح مثنوی شریف ، ج۱ ، ذیل : ب (۲٦٤) بنگرید .

گفتار وهمنشینی مردان خدا در دل طالب راستین ، تری و تازگی روحی می‌بخشد و آنرا سبز و خرّم و بارور می‌سازد ، این نیرو ، اثر فیض‌الٰهی‌است که نفس پیران ، نمودار آن ، در عالم حسّ و شهادت‌است ولی شرط تأثیر آن استعداد و طلب است همچنانکه بهار حسّی درخت تازه و تخم ناپوسیده را می‌بالاند و هرچند بردرخت خشک و تخم تباه عمل کند و نسیم و باران بهاری بر آن وزد و فرو ریزد ، بیش فایده نمی‌دهد بلکه بی برگ و باری و تباهی آنرا آشکارتر می‌کند .

گفت پیغامبر ز سَرْمای بهار تن مپوشانید یاران زینهار

زآنکه با جانِ شما آن می‌کند کان بهاران با درختان می‌کند

لیک بگریزید از سَردِ خزان کان کند کو کرد با باغ و رَزان

ب ۲۰۴۸ ـ ۲۰۴٦

سَرْدِ خزان : صفت‌است، بمعنی اسم مصدر یعنی سردی خزان ، نظیر آن‌را درشرح مثنوی شریف ، ج۲ ، ذیل : ب (۹۴۳ ـ ۹۴۰) ذکر کرده‌ام، این شواهد را بر آن می‌افزایم : ۵

آلوده : بمعنی آلودگی :

گفت آب این شرم بی‌من کی رود بی من این آلوده زایل کی شود

مثنوی ، ج۲ ، ب ۱۳٦۷

آگه : بجای آگهی :

چون دو ناطق را ز حال یکدگر نیست آگه چون بود دیوار و در ۱۰

ج ۳ ، ب ۱٤۹۹

پشیمان : درمعنی پشیمانی :

چند گاهی او بپوشاند که تا آیدت زآن بد پشیمان و حیا

ج ٤ ، ب ۱٦٦

یاوه تاز : بمعنی یاوه تازی : ۱۵

گفت آن درویش ای دانای راز از پیْ این گنج کردم یاوه تاز

ج ٦ ، ب ۲۲۸۸

احتمال می‌رود که اصل چنین بوده‌است : «سردیْ خزان» بحذف کسرهٔ اضافه ازیاء سردی که ناسخ بنابرمعمول قدما (ی)را در کتابت‌نیاورده چنانکه گاهی کسرهٔ اضافه‌را بصورت (ی) می‌نوشته‌اند و این هردو شیوه درکتابت ۲۰ معمول بوده‌است .

از امیرمؤمنان علی (ع) نقل می‌کنند : تَوَقَّوا الْبَرْدَ فی اَوَّلِهِ وتَلَقَّوْهُ فی آخِرِهِ فَاِنَّهُ یَفْعَلُ فِی الْاَبْدانِ کَفِعْلِهِ فِی الْاَشْجارِ ، اَوَّلُهُ

یُحرِقُ وَآخِرُهُ یورِقُ. (از سرمای خزانی که در اوّل می‌رسد بپرهیزید و سرمای بهاری‌را که درآخر سال آغاز می‌شود پیش باز روید و بپذیرید زیرا سرما درهردو حالت آن می‌کندکه با درختان می‌کند، در اوّل می‌سوزاند ودر آخر برگ و بار می‌دهد.) احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص۲۱.

۵ این روایت را منسوب بحضرت رسول اکرم (ص) تاکنون نیافته‌ام. مضمون حدیث‌را مولانا درمورد دیگر چنین بیان کرده‌است:

سینه بگشا چو درختان بسوی باد بهار

زآنکه زهرست ترا باد روی پاییزی

دیوان، ب ۳۰۳۹۳

۱۰ راویان این را بظاهر بُرده‌اند — هم برآن صورت قناعت کرده‌اند

بی‌خبر بودند از جان آن گروه — کوه را دیده ندیده کان بکوه

آن خزان نزد خدا نفس و هواست — عقل و جان عین بهارست و بقاست

مر ترا عقلیست جُزوی در نهان — کاملُ العَقلی بجُو اندر جهان

جُزوِ تو از کُلِّ او کُلّی شود — عقلِ کُل برنَفس‌چون غُلّی‌شود

۱۵ ب ۲۰۵۳ ــ ۲۰٤۹

عقل بمعنی نیروی ادراك یا قوّه‌ای که حق را از باطل باز تواند شناخت یا صفتی غریزی درانسان که بشرط سلامت اعضا و رفع موانع، لازم‌آن، علم به امور ضروری‌است، نخست درآدمی بحال استعداد وآمادگی وجود دارد و سپس بواسطهٔ ممارست برعلوم و حِرَف و وجوه معیشت، فعلیّتی متناسب

۲۰ باآن مقدّمات، حاصل می‌کند پس اگر سالك بخواهد که بعالم غیب متّصل شود باید که ادراك خودرا باآن عالم، سازش دهد وچون عالم غیب‌مجرّداست، سالك بناچار باید خویش را از لوازم مادّه و پیروی نفس وهویٰ بدور دارد وغلبهٔ برنفس و هویٰ نزد صوفیان جز بمتابعت پیران میسّر نمی‌گردد بنابراین

تربیت عقل که در اوّل جزوی و بحالت استعداداست ، به مردی که درعقل و ادراك درست بکمال رسیده باشد ، نیازمنداست .

و چون عقل بکمال یقین رسد چنانکه تشخیص مصلحت از مفسده و زیبائی از زشتی ، صورت وجودی و ملکهٔ او شود طبیعی‌است که از بندگی هوای‌نفسانی آزاد می‌گردد وبیش معصیت ونافرمانی نمی‌کند مثل‌آنکه هیچ‌کس ۵ باختیار انگشت در دهان مار نمی‌نهد و زهر کشنده نمی‌خورد هرگاه که ضرر مار و زهر را شناخته باشد زیرا خوف و اجتناب از ضرر ، طبیعی انسان‌است همان‌گونه‌که جلب منفعت وخوشی ، حالت طبیعی اوست .

وبرخلاف این، هرگاه انسان پی هوای نفسانی گیرد و روزگار درتحصیل شهوت صرف کند وازتربیت صحیح دور ماند، بی‌گمان‌ازپیشرفت وترقّی‌معنوی ۱۰ محروم می‌گردد و ادراك معنوی اوکه بحال استعداداست بمرتبهٔ ادراك و حسّ حیوانی متنزّل می‌شود پس می‌توان گفت که تربیت راستین و صحبت مردکامل مانند بهاراست‌که ادراك را پرورش می‌دهد و پیروی نفس و هویٰ همانند باد سرد خزانی‌است ازآن جهت که برگ و بار خرد را فرو می‌ریزد .

برای معنی عقل ، جع : تعریفات جرجانی ، کشّاف اصطلاحات‌الفنون ، ۱۵ در ذیل : عقل .

اضافه می‌کنیم که عقل دربن مورد آن نیست که حکما می‌گویند زیرا عقل مطابق تعریف آنها جوهری‌است مجرّد و بگفتهٔ ایشان مجرّدات واجد کمالات خود هستند و احتیاجی به استکمال ندارند .

پس بتأویل این بود کانفاس پاك — چون بهارست و حیاتِ برگ‌وتاك ۲۰
از حدیثِ اولیا نرم و دُرُشت — تن‌مپوشان زآنکه‌دینت‌راست‌پُشت
گرم گوید سرد گوید خوش بگیر — تا زگرم و سرد بجْهی وز سعیر
گرم و سردش نو بهارِ زندگیست — مایهٔ صدق و یقین و بندگیست
زان کزو بُستانِ جانها زنده‌است — زین جواهر بحرِ دل آکنده‌است

بر دلِ عاقل هزاران غم بود گر ز باغِ دل خلالی کم شود

ب ۲۰۵۹ – ۲۰۵۴

سعیر : آتش و زبانهٔ آن ، یکی از درکات دوزخ .

خلال : چوبی نازک که دندان‌را بدان پاك می‌کنند .

۵ پیران از سر هوای نفس سخن نمی‌گویند ، گفتارشان منبعث از الهام‌است وبعقیدهٔ صوفیان پیر «امین الهام» است چنانکه نبی ورسول «امین وحی»است و بدین جهت در شرائط شیخی و پیشوایی ذکر کرده‌اند که شیخ نباید کلمه‌ای بامرید برزبان آرد مگر آنکه دلش ناظر بحق باشد و درآن حال باید از خدا بخواهد که سخنش باعث هدایت و رهایی مرید شود و قصد او درگفتار نباید ۱۰ که خودنمایی باشد ، سخن بامرید آنگاه گوید که دلش بتمامی پاك وصافی باشد ، مولانا بدین سبب ازسخن وتأثیر اولیا به «انفاس پاك» تعبیر می‌فرماید .

ارادت مستلزم اطاعت و فرمانبری محض‌است ، این ، شرطی‌است که مشایخ تصوّف هنگام قبول مرید و بیعت وتلقین بتأکید تمام ، مرید را بدان متعهّد می‌سازند ، مریدرا به بیمار و شیخ را به طبیب مثل می‌زنند ازآن روکه ۱۵ مرید هروظیفه‌ای که شیخ معیّن کند خواه موافق طبع یا مخالف نهادش، باید بپذیرد وامر شیخ‌راگردن نهد بی‌آنکه در باطنش کراهت و بی‌میلی ویا شکایت و رنجشی پدیدآید همچنانکه بیمار مطیع فرمان طبیب‌است و داروی تلخ‌را مانند حلوا و دیگر انواع شیرینی فرو می‌خورد وچون مرید ازسرتسلیم ، قدم در راه نهد از برکات صحبت شیخ برخوردار می‌شود و هرروز بلکه دم بدم در درون ۲۰ خود نوری و فرّی نوآیین و تابناك می‌بینند و هرآنی درخت وجودش برگ نو وشاخی تازه برمی‌رویاند ، تمثیل بیمار ودرخت بنا براین اصل درویشانه‌است .

جع : عوارف المعارف ، درحاشیهٔ احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۴ ، ص۱۱۸ – ۷۸ ، اوراد الاحباب ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۷۷ .

از دگرسو ، مرید همیشه مراقب وارداست که مهمان الٰهی‌است و بمدد وارد و ذوقی که ازآن بردل می‌تابد ، عقبات سلوک‌را درهم می‌سپرد و بنابراین ، احتفاظ ونگهبانی سرّ بهنگام ورود وارد قلبی شرط سلوک‌است وهرگاه عنایت پیر کاسته شود، بعقیدهٔ صوفیان، باطن مرید ازلذّت وارد، محروم می‌ماند پس اطاعت وتسلیم شرط اصلی‌است زیرا این دو ، جالب وجاذب عنایت پیراندکه وارد ، اثر عنایت اوست بدین‌جهت مولانا می‌گوید که سالک عاقل در غیبت وارد وگسستن از حال قلبی هرچند که ضعیف و ازنوع بوارق و لوائح و مانند خلال باشد هزاران غم بردل خود احساس می‌کند .

گفت صدّیقه که ای زُبدهٔ وجود — حکمتِ بارانِ امروزین چه بود

این ز بارانهای رحمت بود یا — بهر تهدیدست و عَدلِ کبریا ۱۰

این ازآن لطفِ بهاریّات بود — یا ز پاییزیْ پُرآفات بود

گفت این از بهرِ تسکینِ غمست — کز مُصیبت بَر نژادِ آدمست

گر برآن آتش بماندی آدمی — بس خرابی درفتادی و کمی

این جهان ویران شدی اندر زمان — حرصها بیرون شدی از مردمان

ب ۲۰۶۵ ـ ۲۰۶۰ ۱۵

رحمت الٰهی اقتضای عفو وآمرزش می‌کند و مقتضای عدل آنست‌که نیکوکاران پاداش یابند و بدکاران بکیفر اعمال خود، رسند ، عایشه ازبرکت آنکه ردای پیغمبر (ص) برسر افکنده بود ، فیض الٰهی‌را که از چشم اهل حسّ پنهانست ، بصورت باران مشاهده‌کرد، پیشتر مولانا باستناد گفتهٔ حکیم سنائی بارانها و ابرهارا برانواع شمرد وآنرا بروایتی در اختلاف سرمای پاییزی ۲۰ و بهاری تأیید نمود و موجّه ساخت بنابراین ، عایشه مطابق نقل مثنوی از حضرت رسول اکرم (ص) حکمت نزول باران را در روزی‌که یکی از صحابه درگذشته بود ، سؤال کرد و پیامبر (ص) جواب فرمود که نزول این باران

فیض ، برای تسکین غمی‌است که از مرگ یاران و خویشان و دیگر مصیبتها عارض دلها می‌شود و موجب تنبّه آنها بناپایداری جهان و توجّه بعالم آخرت می‌گردد ودرنتیجه آتش حرصها فرو می‌نشیند و فروغ بیداری مانند زبانهٔ آتش بالا می‌گیرد واگر این حالت دوام یابد وبردلها مسلّط ماند ، نظام جهان مادّی اختلال می‌پذیرد و اصول معیشت درهم فرو می‌ریزد وآبادیها روی در ویرانی می‌نهد پس حق‌تعالیٰ بمقتضای حکمت بالغهٔ خود ، غفلتی بردلها می‌گمارد تاآنچه دیده‌اند فراموش کنند و از نظر دور دارند و دیگر بار بامور معاش خود قیام نمایند تا حکمت خدائی درآبادی وانتظام عالم حسّ برقرار و پایدار ماند . این ، پاسخ پرسش نخستین‌است ولی جواب سؤال دوم از نوع باران ، بحسب ظاهر درین‌ابیات نیامده‌است ، نظیر این‌مضمون‌را می‌توانید درکتاب الامتاع والموانسة (طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۲۲٤) ملاحظه کنید ، میان گفتهٔ مولانا و مطالب این کتاب ، شباهت کاملی وجود دارد .

ولی محمّد اکبرآبادی معتقداست که جواب سؤال‌دوم نیز گفته شده‌است بدین‌معنی که چون این‌باران ، حرص وآزِ خفته‌را بیدار می‌کند ازجنس پاییزی پرآفات‌است ولی‌آن نیز متضمّن‌حکمت ربّانی‌است ازآن‌جهت که نظام عالم‌را برقرار می‌دارد تاروح انسانی بکمال‌خود برسد . وبعضی گفته‌اند ، نظر به‌مؤمنان‌و بیداردلان‌از نوع بهاری‌ونسبت‌به‌دنیاپرستان‌ازجنس‌پاییزی‌است . (شرح‌بحرالعلوم)

مضمون این‌ابیات ، نزدیک‌است به‌مفاد‌آیات سورهٔ تکاثر : اَلْهٰیکُمُ التَّکاثُرُ ، حَتّیٰ زُرْتُمُ الْمَقابِرَ . (نازش به بسیاری مال و جاه و فرزندان شمارا درغفلت دارد تاآنگاه‌که بمیرید و تنگنای گور را ببینید یا مگر وقتی‌که گورستان‌را می‌بینید .) سورهٔ تکاثر ، آیهٔ ۱ ، ۲ .

بخصوص هرگاه جواب (لَوْ) حرف شرط را درآیهٔ پنجم : کَلّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْیَقینِ . محذوفی بدانیم که آیهٔ نخستین برآن دلالت دارد

چنانکه بعضی ازمفسّران گفته و چنین تأویل کرده‌اند : کَــلّا لَوْ تَعْلَمونَ عِلْمَ الْیَقینِ لَمْ یُلْهِکُمُ التَّکاثُرُ . یعنی حقّا که اگر از روی یقین یا آنچه‌را که متیقّن‌است ازعذاب گور و قیامت می‌دانستید، مفاخرت به بسیاری مال و جاه شمارا در غفلت نمی‌افکند . تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ٥ ، ص٥٧٦ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج٨ ، ص٦٧٠ . ٥

اُستُنِ این‌عالَم ای‌جان غفلتست	هوشیاری این جهان را آفتست
هوشیاری زآن جهانست و چو آن	غالب آید پَست گردد این جهان
هوشیاری آفتاب و حرص یَخْ	هوشیاری آب و این عالم وَسَخ
زآن جهان اندك تَرَشُّح می‌رسد	تا نَغُرَّد در جهان حرص و حسد
گر ترشُّح بیشتر گردد ز غَیْب	نه هنر ماند درین عالم نه عَیْب ۱۰
این ندارد حد سوی آغاز رَوْ	سوی قصّهٔ مردِ مُطْرِب باز رَوْ

ب ۲۰۶٦ — ۲۰۷۱

اُستُن : مخفّف : استون‌است که تلفّظی‌است از ستون .

هوشیاری : درین مورد، بیداری دل و اطّلاع برعواقب‌امور وناپایداری جهان محسوس‌است . ۱٥

وَسَخ : چرك جامه و ریم .

غَفْلت و فراموشی از امورگذشته و نسبت بدانچه واقع خواهد شد ، نعمتی‌است بزرگ که بدون آن خوشی والتذاذ، صورت نمی گیرد وروابط انسان بامردم برقرار نمی‌ماند وکار جهان نظام نمی‌پذیرد ، فرض کنید که آنچه برانسان گذشته‌است ازمرگ عزیزان وجفای دوستان وپیمان شکنی هم‌نشینان ومعاشران، ۲۰ همواره در پیش چشم باشد آنگاه چگونه ممکن‌است آدمی دست بکار معیشت زند وبامردم آمیزش کند وباعتماد مردمی که از اشباه آنها هزاران بیوفایی ونقض عهد وغرض ورزی و سخن‌چینی ونظائر آن ، درحقّ خود ودیگران دیده‌است ،

سخنی بر زبان آرد و اسرار خودرا درغم وشادی برون ریزد یا درعملی خوض کند
بهمین سبب است که انسان در ایّام جوانی که سرد و گرم روزگار را نچشیده و
عواقب لذّات را نسنجیده است ، برمردم بیشتر اعتماد دارد و نشاط عملش
روزافزون است واز لذائذ زندگانی بهره بیشتر می‌برد و بهمان اندازه که پا بسنّ
۵ می‌گذارد و تجربه می‌اندوزد و یاران‌را می‌آزماید ، کمتر لذّت می‌برد و دوست
هرچه اندکتر می‌گیرد تا بدان‌جا که سرانجام تنها و بی‌کس می‌ماند ودر روزگار
پیری که حسّ آخر بینی و عاقبت نگری سخت بنیرواست دیگر کسی‌را جز
بندرت دوست حقیقی خویش نمی‌انگارد لیکن این هوشیاری مایهٔ تنگدلی و
ارمان خواری وحسرت ومانع ترقّی و پیشرفتی‌است که براثر اعتماد ومعاشرت
۱۰ واقدام بعمل، هرانسانی بدان تواند رسید پس ما حق داریم اگر غفلت‌را نعمتی
گرانمایه فرض کنیم .

همچنین لذّت که رکن عمدهٔ حیات مادّی‌است وقتی بنحو کمال حاصل
می‌شود که آدمی بهنگام ایفا و برخورداری از آن ، در نفس لذّت بتمام و کمال
مستغرق‌شود ودرمبادی وعواقب آن بهیچ‌روی‌اندیشه نکند ودرغیراین‌صورت،
۱۵ بی‌گمان خوشی راه گریز پیش می‌گیرد تا بدان حد که شعور به لذّت نیز خود
یکی از عوامل کاهش آن تواند بود وفی‌المثل اگر بهنگام خوردن غذایی لذیذ ،
انسان باندیشه فرو رود که گوسفند یا مرغ‌را چگونه کشته‌اند و چگونه پخته‌اند
و چه کسی آنرا پخته و بچه کیفیّتی درظرف نهاده‌است وحواشی آنرا از انواع
سبزی چگونه بدست آورده وآمادهٔ خوردن ساخته‌است و آیا این غذا برای
۲۰ او سودمند یا زیان‌آوراست و وبال اخروی دارد یا ندارد ، این چنین کس از
غذا لذّت کافی یاهیچ لذّتی نخواهد برد مثل کسانی‌که برعایت احتما مکلّف‌اند
یا امراض هاضمه آنهارا باحتیاط مجبور دارد که مانند مردم سالم قوی بنیت از
روی خوشی و التذاذ غذا نتوانند خورد ، دلیلش هم اینست که تأمّل درمبادی

وغایات وتحلیل وتجزیهٔ آنها کار عقل‌است و ادراك لذّتهای مادّی ، عملی‌است که حسّ برعهده دارد وچون عقل درکار آید حسّ ، در وظیفهٔ خود ضعیف یا بکلّی معزول می‌گردد پس بدین‌معنی هم ، غفلت پایه وستون زندگانی‌است. تفصیل این نکته‌را از مولانا بشنوید :

گاو اگر واقف ز قصّابان بدی | کی پیْ ایشان بدان دکّان شدی ۵
یا بخوردی ازکف ایشان سپوس | یا بدادی شیرشان از چاپلوس
وربخوردی کی‌علف هضمش‌شدی | گر زمقصود علف واقف بدی
پس‌ستون این‌جهان خود غفلتست | چیست‌دولت کین‌دَوادَو بالَتست
اوّلش دَودَو بآخر لت بخور | جز درین ویرانه نبود مرگ خر
تو بجدّ کاری‌که بگرفتی بدست | عیبش‌این‌دم برتو پوشیده‌شدست ۱۰
زآن همی تانی بدادن تن بکار | که بپوشد از تو عیبش‌کردگار
همچنین هرفکر که گرمی درآن | عیب‌آن‌فکرت‌شدست ازتو نهان
برتوگرپیداشدی‌زو عیب‌و شَیْن | زو رمیدی جانت بُعْدَ المشرقین
حال کآخر زو پشیمان می‌شوی | گر بود این حالت اوّل کی دوی
پس بپوشید اوّل آن برجان ما | تا کنیم آن کار بروفق قضا ۱۵
چون قضا آورد حکم خود پدید | چشم وا شد تا پشیمانی رسید

مثنوی ، ج ٤ ، ب ۱۳۲۷ ببعد

امّا اگر غفلت استمرار یابد و تأمّل در عواقب بدل نگذرد حرص و حسد و خشم و شهوت یکبارگی کشور وجودرا در تصرّف می‌آورد و در نتیجه پیکار بشر برسر جذب منافع هرگز بنهایت نمی‌رسد و بشر ، خُلق ستوران و ۲۰ ددگان بخود می‌گیرد وانسانیّت روی درحجاب می‌کشد وآدمی‌زادگان با سباع و وحوش هم پایه می‌شوند بدین علّت‌است که حکمت خداوندی برسبیل تناوب گاه غفلت را بردلها می‌گمارد تا مردم پی کسب وکار گیرند و لذّات مادّی‌را

طلب کنند و باز هوشیاری و بیدار دلی را بر کار می‌دارد تا یکسره لذّت‌جوی و حرص‌آور نباشند و در کار جهان و امور معیشت اعتدال و موازنه برقرار ماند ، این دو عامل در وجود انسان ، سبب نظم و ترتیب معاش و معاداست و غلبهٔ هوشیاری که آفتاب را ماند از آن جهت که فسردگی و جمود بر حسّ را می‌گدازد و برسان آب‌است که گرد غفلت را می‌شوید بقانون موازنهٔ طبیعی دیر نمی‌پاید و گرنه احکام حسّ باطل می‌شود و دیگر دنیائی وجود ندارد و همه آخرت و عقبی‌است . همچنانکه چیرگی غفلت که محرّك حرص و آز است پایدار نیست و بدین ترتیب حکیمانه امور معیشت و معاد ، انتظام و قوام می‌پذیرد .

مُطربی کز وَیْ جهان‌شُد پُرطرب / رُسته زآوازش خیالاتِ عجب
از نوایش مرغِ دل پرّان شدی / وزصدایش هوشِ جان‌حیران‌شدی
چون برآمد روزگار و پیر شد / بازِ جانَش از عجز پشّه گیر شد
پُشتِ‌اوخَم‌گشت‌همچون‌پُشتِ‌خُم / ابروان بر چشم همچون پالدُم
گشت آوازِ لطیفِ جان فزاش / زشت و نزدِ کس نیرزیدی بلاش
آن نوای رشکِ زهره آمده / همچو آوازِ خرِ پیری شده

ب ۲۰۷۲ — ۲۰۷۷

رُستن : مجازاً برآمدن ، ناگاه پدید شدن . نظیر : پیش چشم سبز شدن ، در محاورات :

پیش او بررُست از روی زمین / چون مهو خورشید آن‌روح‌الامین
از زمین بررُست خوبی بی نقاب / آن چنان کز شرق روید آفتاب

مثنوی : ج۳ ، ب ۳۷۰۳، ۳۷۰٤

پشّه‌گیر شدن باز : بکنایت ، سخت عاجز و ناتوان شدن .

پالدُم : دوالی پهن و پاره‌ای چرمین که دوسر آن‌را برزین اسب یا پالان

ستور دوزند و بزیر دُم دراندازند ؛ پاردُم نیز تلفّظ دیگر ازین کلمه‌است .

رَشکِ زُهره : آوازی بسیار خوش که ستارهٔ زهره را که ربّ‌النوع طرب‌است برشک انگیزد .

موسیقی درجان مستمع تأثیر می‌کند و اورا بیاد گذشته می‌افکند و خیال‌را برمی‌انگیزد ، مقصود مولانا آنست که آهنگ این مطرب روح‌را درعالم خیال ۵ پرواز می‌داد و باندیشه وامی‌داشت .

بعقیدهٔ صوفیان ، سماع درهرسالک اثری مناسب درجهٔ او دارد « سَری سقطی رَضِیَ‌اللهُ عَنْهُ می‌گوید که قلوبِ اهلِ محبّت در وقت سماع در طرب آید و قلوب توبه‌کاران در خوف بحرکت آید و آتش قلوب مشتاقان در زبانه زدن آید ، مَثَلِ سماع همچون باران‌است که بر زمین طیّب رسد ، زمین سبز و ۱۰ خرّم گردد ، سماع نیز چون بدلهای پاکیزهٔ صافیهٔ زاکیه رسد فوایدی‌که در وی مکنون و مستور باشد بظهور آید .

خاصیّت سماع آنست‌که هرچیزی‌که درآن وجود مُنْطَوی باشد از خوف و رجا و سرور و حزن و شوق و محبّت گاهی آن‌را درصورت طرب و گاهی درصورت گریه از دل بیرون آرد و ظاهر کند . » اوراد الاحباب ، ۱۵ انتشارات دانشگاه طهران ، ص۱۸۱ .

رُوَیْم ازمشایخ صوفیّه درباره‌ٔ این‌حالت می‌گوید: یَشْهَدونَ الْمَعانِیَ الَّتی تَعْزُبُ عَنْ غَیْرِهِمْ . (صوفیان در حال سماع آن معانی‌که از دیگران پنهان‌است مشاهده می‌کنند) رسالهٔ قشیریّه ، طبع مصر ، ص١٥٤ . نیز ، جع : شرح مثنوی شریف ، ج۱ ، ذیل : ب (٦) . ۲۰

عبدالحمید بن معین‌الدّین قتّالی رفاعی تبریزی از روی گفتهٔ ابن عربی ، سماع‌را بسه قسم تقسیم کرده و برای هریک نشانه‌ای برشمرده و برمبنای آن ، این ابیات‌را تفسیر نموده‌است بدینگونه :

۱ – سماع طبیعی : آنکه نفس بواسطهٔ قوای جسمانیّه و آلات جسدانیّه اصوات حسّیه را استماع نماید که علامتش آنست که صاحب آنرا در وقت سماع علم بچیزی نمی‌باشد و جمیع خطرات و خیالات از او زایل می‌گردد و در خود طربی و شوقی می‌یابد و چون شوق غالب شود بحرکت درمی‌آید ، حرکتی دَوْری سماوی . بدین سماع اشاره‌است : کز نوایش مرغ دل پرّان شدی .

۲ – سماع روحانی ، آنکه روح الٰهی بواسطهٔ نفس ملکوتی استماع صریر اقلام صنع بر لوح محفوظ نماید که علامتش آنست که صاحب اورا در وقت سماع ، معانی و معارف غریبه در دل القا می‌شود و بدن صاحب او میل بارض می‌کند اگر ایستاده‌است راکع می‌گردد و اگر در رکوع‌است بسجود می‌رود ، بدین سماع اشاره می‌فرماید : رسته زآوازش خیالات عجب .

۳ – سماع الٰهی که سرّ انسانی کلمات الٰهیّه را بلاواسطه استماع نماید و علامتش حیرت سامع‌است چه آن ، عبارت‌است از شنیدن کلام الٰهی از هر ذرّه‌ای از ذرّات کاینات و سامع‌را از استماع آن حیرتی عظیم روی می‌دهد . بدین سماع اشاره می‌فرماید : وز صدایش هوش جان حیران شدی . نسخهٔ عکسی باختصار . تفصیل این اقسام را می‌توانید در فتوحات مکّیه ، ج ۲ : ص۴۸۶ – ۴۸۳ ، ملاحظه فرمایید .

خود کدامین خوش که او ناخوش نشد	**یا کدامین سقف کآن مِفرَش نشد**
غیرِ آوازِ عزیزان در صُدور	**که‌بود از عکسِ دَمشان نفخِ صور**
اندرونی کاندرونها مست ازوست	**نیستی‌کین هستهامان هست ازوست**
کَهرُبای فکر و هر آوازِ او	**لذّتِ الهام و وَحْی و رازِ او**

ب ۲۰۸۱ – ۲۰۷۸

مِفرَش : نوعی از فرش وگستردنی شبیه نهالی و توشکچه ، چیزی مانند شادگونه .

مقصود اینست که هرموجودی مادّی بنقص می‌گراید و زوال می‌پذیرد مگر آواز و تأثیر عزیزان درگاه حق یعنی اولیا که نفخ صور اسرافیلی، انعکاس تأثیر و نفس ایشانست از آن جهت که هرچه در عالم محسوس، رنگ هستی دارد بعقیدهٔ ارباب معرفت، ظلّ عالم ملکوت است و آن ظلّ عالم جبروت و آن ظلّ جهان حقائق و اسما و صفات الهی‌است که انبیا و اولیا ۵ مظهر اتمّ آن هستند پس هرچه موجوداست خواه جوهر یا عرض از قبیل حرکات و سکنات و نغمه‌ها و آوازها، انعکاس باطن و درون انبیا و اولیاست و همچنانکه به نفخ صور اجساد می‌میرند وباز زنده می‌شوند: از تأثیر دم خاصان حق دلها می‌میرند و زنده می‌گردند: مردنی از جهل و غفلت و هویٰ و هوس و حیاتی به علم و معرفت و تقوی و اخلاق نیک. ۱۰

لفظ «صدور» را می‌توان جمع صَدْر بمعنی سینه فرض کرد زیرا قلب که منزلگاه معرفت و تجلّی‌گاه حق‌است در سینه جای دارد و می‌توان مصدرش پنداشت یعنی صادرشدن و ازمرتبهٔ کلام نفسی بدرجهٔ صوت و لفظ تنزّل کردن، معنی نخستین زیباتر و مناسب‌تراست زیرا «اندرونی، نیستی» در بیت بعد، بمنزلهٔ عطف بیان وتوضیح صدوراست وبرفرض دوم ارتباط آن به‌بیت پیشین محتاج ۱۵ تأویل دور و درازی می‌شود، دور از ذوق سلیم.

آنگاه می‌گوید مستی درون سالکان و مشتاقان، مستفاداست از باطن اولیا بدان سبب که ذوق وشوق معنوی نخست بردل آنها فائض می‌شود وسپس بارشاد و هدایتشان بردل رهروان فرو می‌ریزد چنانکه مولانا فرموده‌است:

پیمانه‌ایست این جان، پیمانه این چه داند ۲۰
از پاك می‌پذیرد در خاك می‌رساند
در عشق بی قرارش پیمودنست کارش
از عرش می‌ستاند بر فرش می‌فشاند
دیوان، ب ۸۸۵۸، ۸۸۵۹

اندرون مردان خدا فانی ازخودی و خودخواهی و بحق باقی‌است وبهمین دلیل هستی می‌بخشد و سالک را زندگانی راستین عطا می‌کند و همچنین مانند کهربا جذّاب دل و جانی‌است که مستعدّ قبول اسرار باشد ویا آنکه جاذب فکرها وآوازهای عقلی و حسّی‌است که آنهارا مسخّر می‌سازد و به نور یقین
۵ برمی‌افروزد تا لذّت وحی و الهام‌را درمی‌یابد . مفاد این ابیات درمثنوی تکرار می‌شود . جع : شرح مثنوی شریف ، ج۲ ، ذیل : ب (۱۱۰۵–۱۱۰۳) .

چونکه‌مطرب‌پیرتر گشت‌و ضعیف شد ز بی‌کسبی رهین یک رَغیف
گفت عُمر و مُهلتم دادی بسی لطفها کردی خدایا با خَسی
معصیت ورزیده‌ام هفتاد سال باز نگرفتی ز مَن روزی نَوال
۱۰ **نیست کسب امروز مهمان تُوَم چنگ بهر تو زنم کآن تُوَم**
چنگ را برداشت و شد الله جو سوی گورستان یثرِب آه گو
گفت خواهم از حق ابریشم بها کو بنیکویی پذیرد قلبها
ب ۲۰۸۷ – ۲۰۸۲

بی‌کَسْبی : اسم مصدراست از صفت (بی‌کسب) یعنی کسی‌که کاری
۱۵ و شغلی ندارد .

رَغیف : گردهٔ نان .

یَثْرِب : شهرمعروف درعربستان سعودی که حضرت رسول اکرم (ص) از مکّه بدان شهر هجرت فرمود و اکنون زیارتگاه مسلمانان جهان‌است : درعهد جاهلیّت آنرا یثرب می‌گفتند و پس‌از هجرت ، حضرت رسول نامش‌را (طیبه ،
۲۰ طابه) نهاد و به (مدینة الرّسول) شهرت یافت وآنگاه با حذف مضاف الیه مدینه‌اش نامیدند ، روایتی نیز هست که پیمبر (ص) نهی فرمود که این شهررا بنام قدیم آن (یثرب) یاد کنند .

ابریشم بها : مزد ساز زدن وچنگ‌نواختن ، بسبب آنکه قدما درسازهای

زهی بجای سیم ، ابریشم بکار می‌برده‌اند . فردوسی گوید :

سمن عارضان پیش خسرو بپای بآواز ابریشم و بانگ نای

نظامی گنجوی راست :

نوای جهان خارج آهنگی‌است خلل در بریشم نه در چنگی‌است

بنقل از آنندراج ۵

ترکیب «ابریشم زدن» بمعنی ساز زدن و «ابریشم زن ، بریشم نواز» بمعنی مطرب هم ازین باب است . «ابریشم بها» ترکیبی‌است نظیر : نعل بها ، خاقانی گفته‌است :

خاصه که بغداد خنگ خاص خلیفه است

نعل بها زیبدش بهای صفاهان ۱۰

دیوان خاقانی ، ص ۳۵۵

پول چایی ، در محاورات نظیر دیگراست .

چنگ زد بسیار و گریان سر نهاد چنگ بالین کرد و برگوری فتاد

خواب بُردش مرغ جانش ازحبس رَست چنگ و چنگی را رها کرد و بجَست

۱۵ گشت آزاد از تن و رنج جهان درجهان ساده و صحرای جان

جان او آنجا سرایان ماجرا کاندرین جا گر بماندندی مرا

خوش بُدی جانم درین باغ و بهار مست این صحرا و غیبی لاله‌زار

بی پر و بی پا سفر می‌کردمی بی لب و دندان شکر می‌خَوردمی

ذِکر و فِکری فارغ از رنج دماغ کردمی با ساکنان چرخ لاغ

۲۰ چشم بسته عالمی می دیدمی وَرْد و ریحان بی کفی می‌چیدمی

ب ۲۰۹۵ ـ ۲۰۸۸

جهان ساده : عالم غیب و مجرّدات که درآن ترکیب راه ندارد و محلّ اعراض و عوارض نیست .

لاغ : بازی ، شوخی .

پیشتر دربارهٔ خواب (شرح مثنوی شریف، ج۱، ذیل: ب۳۹۱-۳۸۸) وعلّت آزادی و آسایشی که انسان در آن حالت حسّ می کند سخن گفتیم ، اکنون نیز مولانا همان آزادی و آسایش را که بسبب رهایی از قید قوانین و عادات اجتماعی در خواب دست می‌دهد وآدمی می‌تواند بمراد خود رسد تا حدّی که ازآن قیدها در رؤیا خلاص می‌شود ، بنوعی از تشبیه و تمثیل بیان می‌فرماید .

می‌توان گفت که روح در وقت خواب بعالم مجرّدات می‌پیوندد ، عالمی که درآن ، تمانع و تضادّ نیست و همه چیز آن فعلیّت تمام دارد و احتیاج به آلات واسباب درآن، متصوّر نمی‌شود بنابراین در و روزن که ازلوازم عالم حسّ است درآنجا وجود ندارد و ادراك ، مشروط بوجود آلات و شرائط دریافت نیست نه چنان که در بیداری ، نفس بوقت ذکر و یادکرد و یا فکر بمعنی منطقی که طلب مجهول است از مقدّمات معلوم ، بنوعی از حرکت ذهنی ، نیازمند می‌گردد زیرا ارواح نور مجرّداند و اشیا را بنور انیّت ذات خود درمی‌یابند نه بوسیلهٔ قوای حسّی و نفسانی .

مرغِ آبی غرقِ دریای عسَل	عینِ ایّوبی شراب و مُغْتَسَل
که بدو ایّوب از پا تا بفَرْق	پاك شُد از رنجها چون نورِ شرق
مثنوی درحجمْ گربودی چوچرخ	درنگنجیدی درُو زین نیم بَرْخ

ب ۲۰۹۸ — ۲۰۹۶

مرغِ آبی : مجازاً ، روح و نفس ناطقه .

عَیْنِ ایّوبی : چشمه‌ای که در زیر پای ایّوب بحکم خدا پدید آمد واو درآن چشمه تن خودرا شست واز بیماری رَست .

مُغْتَسَل : موضع غسل و شست‌و شو .

نورِ شَرْق : نورآفتاب که از مشرق می‌تابد .

بَرْخ: پاره و حصّه.

جان آدمی را تشبیه می‌کند به مرغ آبی از آنروکه آب آشناست و عالم خواب را تمثیل می‌کند به دریای عسل بدان جهت که لذّت می‌بخشد وکام جان را شیرین می‌کند و به چشمه‌ای‌که از زیر پای ایّوب برجوشید و اورا از بیماری تن و ملالت خاطر رهایی داد از آن سبب‌که خواب نیز روح را ازآلام ۵ عالم محسوس می‌رهاند وآسوده وکامروا می‌دارد.

ایّوب از پیمبران بنی‌اسرائیل‌است‌که درقرآن‌کریم ، ذکر او چهارمرتبه بمیان آمده است (النّساء ، آیهٔ ۱۶۳ ، الانعام ، آیهٔ ۸٤ ، الانبیاء ، آیهٔ ۸۳، ۸٤، ص،آیه ٤۱، ٤۲، ٤۳) یکی ازبخشهای توراة مخصوص قصّهٔ اوست ، نکتهٔ این قصّه آنست‌که آلام و مصائب ، همیشه نمودار عقوبت نیست بلکه ۱۰ گاهی نیز برای تهذیب باطن و رفع درجات اُخروی‌است ، داستان اورا عموم مفسّران بتفصیل و اجمال درتفسیر سورهٔ انبیا و ص آورده‌اند ، نیز درقصص الانبیاء (انتشارات بنگاه ترجمه و نشرکتاب ، ص ۲۶۳ ۲۵٤) بشرح مذکوراست.

ابیات مثنوی اشاره‌است به‌آیهٔ شریفه : اُرْکُضْ بِرِجْلِکَ هٰذا ۱۵ مُغْتَسَلٌ بارِدٌ وَشَرابٌ . (ای ایّوب پای خود برزمین کوب ، اینک چشمه‌ای خنک‌که جای تن شستن‌وسزای نوشیدن‌است) سورهٔ ص، آیهٔ ٤۲ .

مفسّرین می‌گویندکه ازکوب پای ایّوب یک‌چشمه جوشان‌شد وبعضی گفته‌اند پای راست بر زمین کوفت ، یک چشمهٔ گرم برروزید تن شوی‌را و پای چپ بر زمین نواخت چشمه‌ای خنک برجوشید‌که سزای نوشیدن بود ۲۰ ولی قول اخیر باسیاق آیهٔ کریمه مناسبتی ندارد.

جع : تبیان طوسی ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۵۰۸ ، تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۲۳ ، ص ۹۵ ، کشف الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج ۸ ،

ص ۳۵٤ ، کشّاف ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۲۸٦ ، تفسیر ابوالفتوح رازی ، طبع طهران . ج ٤ : ص ٤٧١ ؛ تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۷ ، ص۲۰۸ . قاموس کتاب مقدّس . در ذیل : ایّوب .

حجم هریک از افلاک : مطابق روایات اسلامی ، مسافت پانصد ساله راه‌است و میان هر آسمان تا آسمان دیگر همچنان پانصد سال راه‌است . البدء والتاریخ ، ج۲ ، ص۸ ، قصص‌الانبیاء ثعلبی ، ص۱۰ .

کآن زمین و آسمانِ بس فراخ — کرد از تنگی دلم را شاخ شاخ
وین جهانی کاندرین خوابم نمود — از گُشایش پرّ و بالم را گُشود
این جهان و راهش ار پیدا بُدی — کم کسی یک لحظهٔ آنجا بُدی
امر می‌آمد که نه طامع مشوْ — چون زپایت خار بیرون شد بُرو
مُول مُولی می‌زد آنجا جانِ او — در فضای رحمت و احسانِ او

ب ۲۱۰۳ – ۲۰۹۹

شاخْ شاخْ : پاره پاره ، تکّه تکّه .

گُشایش : انبساط و گسترش ، حالت چیزی که دلبازاست ، تفرّج :

رقص‌کنان خواجه کجا می‌روی — سوی گشایشگه عرصهٔ عدم
دیوان ، ب ۱۸۵۲۸

مول مول زدن : درنگ جستن ، باش باش گفتن . « مول : درنگ باشد ، گویند مول یعنی درنگ مکن . فردوسی گوید :

بمولیم تا نزد خسرو شویم — بدرگاه‌او لشگری نو شویم »
فرهنگ اسدی

برای تو مهان در انتظارند — سبکتر رو چرا در مول مولی
دیوان ، ب ۳٤۱۸٦

دل بنه گردن مپیچان چپ و راست — هین روان باش و رها کن مول مول
همان مأخذ ، ب ۳۵۳۰۸

ضمیر «او» در مصراع اوّل از بیت اخیر، راجع است به پیر چنگی و در مصراع دوم به حق تعالیٰ.

آن زمان حق بر عمر خوابی گماشت | تا که خویش از خواب نتْوانست داشت
در عجب افتاد کین معهود نیست | این زغیْب افتاد بی‌مقصود نیست
سر نهاد و خواب بردش خواب دید | کآمدش از حق ندا جانش شنید ۵
آن ندایی کاصل هر بانگ و نواست | خود ندا آنست و این باقی صداست
تُرک و کُرد و پارسی گو و عرب | فهم کرده آن ندا بی گوش و لب
خود چه جای تُرک و تاجیکست و زنگ | فهم کردست آن ندارا چوب و سنگ

ب ۲۱۰۹ ــ ۲۱۰۴

تاجیک: مسلمین عموماً اعمّ از عرب و ایرانی (وحتّی ترک حضری نیز) ۱۰ مقابل: تُرک یعنی ترک کافر یا ترک بدوی. بعضی اصل این کلمه را (تازیک) می‌دانند یعنی قوم عرب و بعضی گفته‌اند که این کلمه ترکی است مرکّب از (تات) بمعنی رعیّت و «چیک» که در ترکی علامت تصغیراست و مجموعاً معنی تبعهٔ ترک را افاده می‌کند. یادداشتهای قزوینی، انتشارات دانشگاه طهران، ص۸-۷، برهان قاطع، بتصحیح دکتر معین، در ذیل: تاجیک. ۱۵

صوت و سخن از آثار وجوداست و هرچه سمت و عنوان موجودیّت دارد آن معنی را از حق یافته زیرا اوست که اصل وجوداست و هستی دیگران از او مایه می‌گیرد پس درست آمد که ندای الٰهی اصل همه آوازهاست و آوازهای موجودات، انعکاس ندای اوست. حکما نیز معتقداند که عالم سفلی، فرمانبر واثر پذیر از عالم علوی و عالم بشری بهمه جهت ظلّ عالم الٰهی است. ۲۰ الامتاع والموانسة، طبع مصر، ج۳، ص۱۱۵.

آنگاه گوییم که خدای تعالیٰ با هرموجودی بی واسطه تعلّقی و آویزشی دارد، این پیوستگی بعقیدهٔ صوفیان عَرَضی است بدان معنی که مستقیم است و

واسطه درمیان نیست برخلاف گفتهٔ حکما که این پیوند را طولی و غیر مستقیم می‌پندارند و بقاعدهٔ امکان اشرف و اصل ربط حادث به قدیم ، عقول ونفوس را واسطهٔ فیض و میانجی این ارتباط می‌انگارند ، همچنان هرموجودی بحسب افتقار و نیازمندی امکانی ، بحق تعالیٰ رابطه‌ای دارد و دوام وجود خویش را ۵ ازین رو جویا و خواهان‌است ، این نیازمندی‌را هر انسانی درضمیر خود احساس می‌کند ، موجودات دیگر نیز در مرتبه و بحسب توانش خود ، این افتقار را درمی‌یابند و بدین سبب خواهان بقا وگریزان از فنا هستند ، کلام حق تعالیٰ معنی وسیع دارد ، وبحسب مراتب وجود ، متفاوت‌است وگاه در صورت الفاظ‌است وگاهی نیز ازصوت ولفظ مجرّداست ، حق‌تعالیٰ بگوش هرموجودی ۱۰ رازی می‌گوید وآنرا بسوی کمال خود می‌کشاند ، عالم وجود این راز را دریافته‌است و بدین سبب ، ذرّات عالم مست اشتیاق‌اند و از نقص بسوی کمال می‌شتابند ، اگرآن ارتباط برخیزد ترکیب جهان ازهم می‌گسلد ، حق تعالیٰ بدین معنی قیّوم‌است زیرا وجود اشیا قائم و پایدار بارتباط اوست با اشیا ، کوشش و جهشی که در جهان محسوس و معقول‌است اثر آن رازی‌است که از پیوند ۱۵ خود باآفریدگار خویش ومبدأ ومنبع کمال : حس‌ می‌کند پس ندای آن‌سخن‌گوی نطق‌آموز را هریک از موجودات ، مناسب توان خود درمی‌یابند و فهم آن ، مخصوص بشر نیست بلکه چوب و سنگ نیز آنرا بگوش هوش می‌شنوند . توجیه دیگر را درضمن ابیات واپسین خواهیم‌گفت .

هردمی از وَیْ همی‌آید اَلَسْت	جوهر و اَعْراض می‌گردند هَست
۲۰ گر نمی‌آید بَلی زیشان ولی	آمدنْشان از عدم باشد بلی
زآنچ گفتم من‌زفهم ِ سنگ وچوب	در بیانش قصّهٔ هُش دار خوب

۲۱۱۰ – ۲۱۱۲

اَلَسْت : منقول‌است ازجملهٔ عربی (اَلَسْتُ) یعنی آیا نیستم که پارسیان

آنرا بمعنی ازل و زمان بی آغاز نیز بکار می‌برند :

نماز شام قیامت بهوش باز آید

کسی که خورده بود میْ ز بامداد الست

غزلیّات سعدی ؛ ص۲۲

۵ مقتبس‌است از آیهٔ کریمه : وَاِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلیٰ اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالوا بَلیٰ شَهِدْنا اَنْ تَقولوا یَوْمَ الْقِیٰمَةِ اِنّا کُنّا عَنْ هٰذا غافِلینَ . (و یاد کن آنگاه که پروردگار تو از پشت بنی‌آدم ذریّه و فرزندان آنهارا بیرون آورد وآنهارا برخود گواه گرفت و گفت آیا من پروردگار شما نیستم

۱۰ گفتند آری هستی ما گواهی می‌دهیم تا روز قیامت نگویید که ما ازین غافل و بی‌خبر بودیم .) الاعراف ، آیهٔ ۱۷۲ .

مطابق سی‌و شش روایت که محمّد بن جریر طبری نقل کرده واکثر آنها به عبدالله بن عبّاس و بعضی به عمر بن الخطّاب واُبَیّ بن کعب ازصحابه منتهی می‌شود ، خداوند عالم وقتی آدم‌را آفرید ، دست برپشت و شانهٔ او کشید ونسل

۱۵ وذریّت آدم برشکل مورچگان بیرون‌ریختند آنگاه خدا گفت آیا من پروردگار شما نیستم آنها بخدایی او اقرار کردند ، مطابق بعضی از این روایات ، آنها که از سوی راست آدم بیرون جهیدند سپید فام بودند وآنها مؤمنان و نیکبختان‌اند و آنها که ازجانب چپ بدرآمدند سیاه‌گونه بودند وایشان کافران وسیه‌بختان‌اند، این امر ، بروایتی در وادی عرفات و یا وادی نعمان که نزدیک عرفات‌است

۲۰ ویا در سرزمین هند اتّفاق افتاد ، تعبیر : عالم ذرّ ، روز الست ، عهد الست ، پیمان الست ، میثاق الست ، میثاق اوّل ــ اشاره بدین روز و این پیمان‌است .

محقّقین شیعه و بعضی از اهل سنّت بخصوص معتزله این روایت را نپذیرفته‌اند بدلیل آنکه با نصوص آیه سازگار نمی‌آید ، درآیهٔ شریفه «بنی

آدم» است نه آدم ، «مِنْ ظُهُورِهِمْ» است نه مِنْ ظَهْرِهِ «ذُرِّيَّتَهُمْ» است نه ذُرِّيَّتَهُ . دلائل عقلی نیز آورده‌اند ، فخرالدّین رازی دوازده دلیل بر عدم صحّت آن ذکر می‌کند که بیشتر آنهارا از تبیان طوسی و تفسیر ابوالفتوح گرفته‌است و سپس بسه طریق جواب گفته‌است ، بعقیدهٔ ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری این آیه مفید نوعی تمثیل و تخییل‌است ، بگفتهٔ او ، اقامهٔ دلائل حسّی و عقلی از سوی خداوند بدین‌گونه که فرزندان آدم را بیرون آورده و یگانگی خدای‌را بدیشان نموده‌اند درصورت تمثیلی بیان شده‌است .

صوفیان ، این حدیث را مقبول داشته و بصورتهای گوناگون تأویل کرده‌اند ، سهل بن عبدالله تُسْتَری می‌گوید که ذریّه سه قسم‌اند نخست ، محمّد مصطفی (صم)است که خداش از نور خود آفرید ، دوم ، آدم که اورا نیز ازنوری آفرید ، سوم ، ذرّیّت آدم بودند ، پیران طریقت ازنور محمّدی و مریدان از نورآدم‌آفریده شده‌اند . بشکلی دیگرگفته‌است که این ذرّیّت : انبیا بودند که خدا ازآنها پیمان گرفت که فرمانهایش را ابلاغ کنند .

عارفان متأخّر آدم را بمعنی هرمرتبه ازمراتب ظهور و آفرینش گرفته‌اند بنا بر آنکه هرچه در عالم محسوس‌است ، صورتی در عالم مثال دارد و صورت مثالی ، باعتبار بساطت ، صورتی در عالم ملکوت و جبروت و لاهوت دارد و هرمرتبهٔ عالی ، آدم‌را ماند نسبت بمرتبهٔ دانی ازآن جهت که منشأ وپدر اوست و مرتبهٔ دانی ذرّیّت مرتبهٔ عالی‌است که ازآن پدید می‌آید ؛ این مراتب از مُلْک تا لاهوت همه درعلم حق موجود بودند و سپس درعلم تفصیلی جلوه‌گر شدند ومعنی اَخْذ در «واِذْ اخَذَ» ظهور بنی‌آدم درعلم‌تفصیلی‌است وگرفتن پیمان و اقرار به الوهیّت هم درآن مقام بوده‌است .

رجع : تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۹ ، ص ۷۵ ــ ۷۰ ، تفسیر سهل بن عبدالله ، طبع مصر ، ص ٦١ ــ ۵۹ ، تبیان طوسی ، طبع ایران ، ج ۱ ،

ص ۷۶۷ - ۷۶۵ ، حقائق سلمی ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی ، تفسیر کشّاف ، طبع مصر : ج ۱ ، ص ۵۱۷ ؛ تفسیر ابوالفتوح رازی ، طبع طهران ، ج ۲ ، ص ۴۸۷ - ۴۸۴ ، تفسیر امام فخر رازی ؛ طبع آستانه ، ج ۴ ، ص ۴۶۳ - ۴۵۸ ، بیان السّعادة ، طبع ایران ؛ ج ۱ ، ص ۳۰۷ .

امر و ندای الٰهی بردو قسم‌است ، یکی امری‌است پیوسته و هرگزی و ۵ عام که همواره صادر می‌گردد و اعیان موجودات در هرنشأه‌ای بحسب قابلیّت آنرا می‌شنوند و اطاعت می‌کنند و این ندا اصل و منشأ جمیع صداها ونواهاست که وجود هرموجودی از اوست و می‌توان آنرا (ندای تکوینی) نامید ودیگری امری‌است خاص که مخصوص‌است بوقتی دون وقتی و شخصی دون شخصی و از جملهٔ این امراست وحی والهام نسبت به‌انبیا و اولیا و رؤیای صادقه نسبت ۱۰ بکافهٔ خلایق و می‌توان آنرا (امر و ندای تشریعی و تکلیفی یا لفظی) نامید و چون اعیان ممکنات بامر و ندای عام الٰهی ازمرتبهٔ علم بعین می‌آیند درهریک از مراتب وجود ، مولانا بدین جهت گفته‌است : هردمی از وی همی آید الست الخ و درین بیت اشارتست بدینکه خطاب « اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ » باعیان اشیا دائمی‌است نه آنکه مختصّ زمانی خاص باشد چنانکه اهل ظاهر پنداشته‌اند ۱۵ چه اعیان بامر خدا دایما از علم بعین می‌آیند درسیر نزولی ، و درسیر عروجی باز ازعین بعلم می‌روند بدلیل آنکه افاضهٔ وجود و ایجاد ، صفت حق‌است وصفات حق لوازم ذات او هستند و بنابراین تعطیل آنها جایز نیست « وحضرت مولوی قُدِّسَ سِرُّهُ اشاره فرموده‌اند که خطاب « اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ » قبل‌از خطاب بأمر « کُنْ » بود ، بنابراین تقریر ، مظنّهٔ سؤالی‌است که اعیان ثبوت در علم ۲۰ دارند و وجود ندارند و بلیٰ گفتن تابع وجود است ، در جواب آن می‌فرماید : گر نمی‌آید بلی زایشان ولی الخ یعنی کلام و قول هرنشأه ، بحسب آن نشأه ، متفاوت‌است همچنانکه کلام حسّی به نطق حسّی وکلام نفسی به نطق خیالی و

کلام عقلی به‌نطق فکری‌است همچنان ، بلی گفتن اعیان ، موجود شدن آنهاست به امر «کُن» . کشف اسرار معنوی درشرح ابیات مثنوی باختصار وباتغییری مختصر در الفاظ .

نسخهٔ موزهٔ قونیه : درکنارهٔ صفحه ، بیت اخیررا بدین صورت آورده است :

آنچ گفتم ز آگهیِ چوب و سنگ — در بیانش قصّه بشنو بی درنگ

نسخهٔ لیدن ، زآنچ گفتم زآشنایی سنگ و چوب .

اُستُنِ حنّانه از هجرِ رسول — ناله می زد همچو اربابِ عُقول

گفت پیغامبر چه خواهی ای ستُون — گفت جانم از فراقت گشت خون

مَسْنَدت من بودم ازمن تاختی — برسرِ منبر تو مسند ساختی

گفت خواهی که ترا نخلی کُنند — شرقی و غربی ز تو میوه چِنند

یا درآن عالم حقت سروی کند — تا تر و تازه بمانی تا ابد

گفت آن خواهم که دایم شد بقاش — بشْنو ای غافل کم از چوبی مباش

آن ستون را دفن کرد اندر زمین — تا چو مَردُم حشر گردد یومِ دین

ب ۲۱۱۳ — ۲۱۱۹

اُستُنِ حنّانه : ساقهٔ درخت خرما و یا درخت مُقْل و سِدْری که حضرت رسول اکرم (ص) بهنگام خطبه خواندن برآن تکیه می‌فرمود و پس‌از آنکه منبر رسول (ص) را ساختند ، آن ساقهٔ درخت مطابق روایات اسلامی ، ناله برآورد ، حنّانه : ناله‌گر .

یَوْمِ دین : روز جزا ، روز قیامت .

داستان این ستون ناله‌گر در اکثر کتب نقل شده و روایت مثنوی مبنی است برحدیث ذیل : کانَ رَسولُ اللهِ (ص) یُصَلّی اِلیٰ جِذْعٍ وکان عَریشاً فَکانَ یَخْطُبُ اِلیٰ ذٰلِکَ الْجِذْعِ فَقالَ رَجُلٌ مِنْ اَصْحابِهِ

یارَسولَ اللهِ نَجْعَلُ لَکَ شَیْئاً تَقومُ عَلَیْهِ یَوْمَ الْجُمُعَةِ حَتّیٰ
یَراکَ النّاسُ وَیَسْمَعَ النّاسُ فَقالَ نَعَمْ فَصَنَعَ لَهُ ثَلاثَ دَرَجاتٍ
فَصَعِدَ النَّبِیُّ(ص) فَقامَ عَلَیْهِ کَما کانَ یَقومُ فَاَصْغیٰ اِلَیْهِ الْجِذْعُ
فَقالَ لَهُ رَسولُ اللهِ اُسْکُنْ فَقالَ النَّبِیُّ(ص) لِاَصْحابِهِ هٰذَا الْجِذْعُ
حَنَّ اِلَیَّ فَقالَ النَّبِیُّ اُسْکُنْ اِنْ تَشَأْ اَغْرِسْکَ فِی الْجَنَّةِ ۵
فَیَأْکُلُ مِنْکَ الصّالِحونَ وَاِنْ تَشَأْ اَغْرِسْکَ رَطْباً کَما کُنْتَ
فَاخْتارَ الْآخِرَةَ عَلَی الدُّنْیا . (پیمبر (ص) هنگام نماز بسوی ساقهٔ درخت
خرمائی که در پیش روی محراب بود نماز می‌خواند و مسجد وی هنوز بشکل
داربست و کازه مانندی بود که سقف آن‌را با گیاه وشاخه‌های درختان پوشانده
بودند و بوقت خطبه ، بر آن ساقهٔ درخت تکیه می‌داد ، یکی از صحابه گفت ۱۰
ای پیامبر خواهی که برای تو چیزی بسازم که روز جمعه بر آن ایستی تا مردم ترا
ببینند و سخنت بشنوند ، فرمود آری پس آن مرد منبری سه پلّه ساخت و پیمبر
بر بالای آن رفت و همچنان بایستاد ، آن ستون و ساقهٔ دوخت بسوی او متمایل
شد ، پیمبر فرمود ای ستون برجای خود باش ، آنگاه به اصحاب فرمود که این
ساقهٔ درخت بمن نالید ، سپس گفت ای ستون آرام گیر اگر خواهی ترا در ۱۵
بهشت بنشانم تا نیکمردان از میوه‌ات بخورند و اگر خواهی تا ترا نخلی سازم
چنانکه بودی ، آن‌ستون آخرت بردنیا برگزید .) دلائل‌النبوّة ، چاپ حیدرآباد
دکن ، ج۲ ، ص ۱۴۳ ــ ۱۴۲ . نیز مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی ، انتشارات
دانشگاه طهران ، ص ۲۴ ، طبقات ابن‌سعد ، طبع بیروت ، ج ۱ ، ص ۲۵۴-۲۴۹ ،
سفینة البحار ، در ذیل : حنن . ۲۰

مطابق همین‌روایات ، پیمبر (ص) آن ستون را درخاک نهفت ویا درسقف
مسجد قرار داد ، بعضی می‌گویند که پس‌از رحلت حضرت رسول اکرم(ص)

اُبَیّ بن کعب از صحابهٔ مشهور و قُرّاء قرآن ، آن ستون را بخانهٔ خود برد و موریانه‌اش بخورد ، منبر رسول (ص) را درسال هشتم هجرت ساخته‌اند . شذرات الذّهب ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۱۷ .

تا بدانی هرکرا یزدان بخواند — از همه کارِ جهان بی‌کار ماند

هرکرا باشد ز یزدان کار و بار — یافت بار آنجا و بیرون شد زکار

آنکه اورا نبْود از اسرار داد — کَیْ کُنَد تصدیقْ او نالهٔ جماد

گوید آری نه ز دل بهرِ وِفاق — تا نگویندش که هست اهلِ نفاق

گر نیَنْدی واقفانِ امرِ کُن — درجهان رَدّ گشته بودی این سخُن

ب ۲۱۲۰ — ۲۱۲۴

۱۰ **داد** : عطیّه ، موهبت .

اَمْرِ کُنْ : فرمان خدا که موقوف اسباب و آلات و مشروط بهیچ شرطی نیست ، مأخوذ است از «کُنْ فَیَکونُ» که در قرآن کریم ، بتکرار آمده‌است .

انتخاب انسب و احسن ، فطری انسان است و بواسطهٔ وجود همین ۱۵ غریزه از توحّش و زندگانی ابتدائی تا درجات والای مدنیّت مرتّباً پیش رفته‌است و همچنان خواهد رفت ، آثار این حس در وجود هرفردی از بشر بخوبی مشهود می‌شود از بازیهای طفلانه تا کارهای شگرف خردمندانه و از لذّات فرومایه تا خوشیهای نیرومند معنوی که بحسب ترقّی فهم و ادراك ، آدمی بدانها می‌گراید ، همگی نمودار تأثیری است که این غریزه در وجود آدمی دارد ۲۰ بنابراین کسی‌که خدارا چنانکه باید ، می‌شناسد و بدو عشق می‌ورزد . امور دنیا بنظرش بازیچه می‌نماید لاجرم ازآنها می‌گسلد و بخدا می‌پیوندد مثل آنکه وقتی نسان بحدّ بلوغ می‌رسد بازیهای کودکانه را خود بخود رها می‌کند و همچنانکه درعشق ظاهری ، ازیاران وهمنشینان وهرچه رنگ تعلّق می‌پذیرد دل برمی‌کَنَد

و در مطلوب و معشوق خویش محو می‌شود ، حق تعالیٰ غیوراست و از غیرت معشوق دل طالب‌را بتمامی فرو می‌گیرد و سر مویی از تعلّق بغیر ، باز نمی‌هلد ، مولانا این نکته را به اشارت باز می‌گوید و سخن او مناسب است با مضمون حدیث : اِذا دَخَلَ النّورُ الْقَلْبَ انْشَرَحَ وَانْفَسَحَ قیلَ وَماعَلامَةُ ذلِکَ قالَ التَّجافی عَنْ دارِ الْغُرورِ وَالْاِنابَةُ اِلیٰ دارِ الْخُلودِ ۵ وَالْاِسْتِعْدادُ لِلْمَوْتِ قَبْلَ نُزولِهِ . (پیمبر ص فرمود که چون پرتو معرفت و عشق خدا بر دلی زند ، آن دل گشاده و باز می‌شود گفتند نشان آن گشایش چیست : گفت از سرای فریب دوری جستن و بسرای جاوید روی آوردن و مرگ را پیش‌ازانکه بیاید آماده بودن .) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۱۳۵ ، نیز : جع : مثنوی ، ج۳ ، ب ۱۲۹۳ ببعد ، ج۴ ، ۱۰ ب ۳۰۸۰ ببعد .

معتزله و فلاسفه . حیات و ادراک‌را شرط نطق و تکلّم می‌دانند وازاینرو سخن گفتن جمادات وحیوانات را منکراند وآیاتی که درقرآن کریم و احادیثی‌که درباره‌ٔ سخن گفتن آنها آمده‌است ، تأویل می‌کنند وازجنس تخییل وتمثیل می‌شمارند (بحسب مثال ، جع : تفسیر کشّاف ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۳۲۶) معتزله ، ۱۵ کرامات اولیارا نیز منکراند ولی صوفیّه همهٔ آنهارا حق و واقع می‌دانند ومعتقد هستند که سنگ و درخت و هرچه در عالم است مناسب نشأهٔ وجودی خود سخن می‌گویند واینکه عامّهٔ مردم نطق‌آنهارا نمی‌شنوند بسبب نقص ومحدودیّتی است‌که در مدارک بشری وجود دارد ، گوش و چشم و دیگر حواس حتّیٰ مسموعات و چیزهای دیدنی و فی‌المثل لمس‌کردنی را بنحو مطلق درنمی‌یابند و ۲۰ ادراک آنها مشروط‌است بشرائطی‌که هرحسّی بدانها محدوداست و بدون آنها چیزی‌را ادراک نمی‌کند علاوه برآنکه انسان بیش‌از پنج حس ندارد واگر عدد حواس او بیشتر می‌بود بی‌گمان برعدد مُدْرَکاتش افزوده می‌گشت ، ما حق

نداریم که وجود آنچه‌را که بمدارك محدود خود درنمی‌یابیم انکار کنیم ، ابن‌عربی درفتوحات بصراحت می‌گوید که این مسأله را بکشف دریافته‌است (فتوحات مکیّه ، ج۱ ، ص۱۵۴) مولانا نیز بدین‌نکته اشاره می‌فرماید ، بگفتهٔ او منکران که براسرار الٰهی واقف نیستند : نطق جمادات را باور ندارند زیرا با مبانی ۵ دانش و بحث آنها سازگار نیست و اگر بظاهر و بزبان تصدیق کنند از بیم جان و ترس علمای دین است ، ابن عربی هم گفته‌است هرکه می‌خواهد که ازین راز آگاه شود باید راه مردان پیش‌گیرد تا نطق جمادات‌را امری واقعی ببیند .

صد هزاران ز اهل تقلید و نشان افکندشان نیم وهمی در گُمان

که بظنّ تقلید و استدلالشان قایمست و جمله پر و بالشان

۱۰ **شُبههٔ انگیزد آن شیطانِ دون درفتند این جمله کوران سرنگون**

پایِ استدلالیان چوبین بود پایِ چوبین سخت بی‌تمکین بود

ب ۲۱۲۸ — ۲۱۲۵

اَهْلِ تَقْلید ونِشان: فلاسفهٔ همعصر مولانا ومعتزله که‌اقوال پیشینیان‌را مانند اصل مسلّم پذیرفته بودند و از اثر برمؤثّر استدلال می‌کردند . نشان : ۱۵ علامت، و اثر پای و هرچیز دیگراست . اطلاق تقلید و ظنّ بر آراء فلسفی قدیم‌است . جع : الامتاع والمؤانسة ، طبع مصر ، ج۲ ، ص۱۲ .

پایِ چوبین : چوبی بشکل مخروط که پس‌از بریدن پای کسی آنرا در قاعدهٔ آن مخروط قرار می‌دادند و رأس آن بر زمین کشیده می‌شد ، ابوالقاسم محمود بن‌عمرزمخشری (متوفّی ۵۳۸) وقتی که پایش براثر سرمازدگی ویا افتادن ۲۰ ازستور تباه شد ، برای او پایی چوبین ساخته بودند (ابن‌خلّکان ، طبع ایران ، ج ۲ . ص ۱۹۷) این حادثه در سال (۵۱۲) که زمخشری آن را در بعضی مؤلّفات خود از جمله پایان کتاب الفائق «عام‌المُنْذِرة» می‌خواند ، اتّفاق‌افتاد. بند بازان که شعرا آنهارا «غازی» می‌نامند هم بوقت بند بازی ، چوبی

برپای می‌بسته‌اند آن نیز بنام «پای چوبین» یاد شده‌است:

چو غازی بخود برنبندند پای — که محکم رود پای‌چوبین‌زجای

بوستان سعدی، ص۱۰۵

مضمون بیت (۲۱۲۸) باگفتهٔ سعدی مناسب‌است.

حکمای اسلام، غالبا اقوال ارسطو وافلاطون را مانند اصل ثابت علمی ۵
می‌پذیرفتند و اشتباه و خطا و اختلاف آنهارا ازشدّت اعتقاد تأویل می‌کردند.
گفتار ابونصر فارابی درمقدّمهٔ (الجمع بین الرأییْن) و دفاع سخت ابن سینا از
تعلیمات وآراء ارسطو درکتب خود بخصوص کتاب (شفا) نمودار این حسن
اعتقاد و تعصّب است. دیگران نیز عقیده‌ای نزدیک بدین دو تن داشتند
تا بدانجاکه برای متأخّرین. حقّی دراصابت واقع و یافتن مطلبی اضافه برآنچه ۱۰
حکمای یونان گفته بودند، قائل نمی‌شدند، درین میان، اشخاصی از قبیل
ابوبکر محمّد بن زکریّای رازی (متوفّیٰ. ۳۱۳) و ابوریحان محمّد بن احمد
بیرونی هم گاهی پدید می‌آمدند که خود دارای افکار تازه بودند و بدیگران نیز
حق می‌دادند که آراء یونانیان‌را باطل کنند وبا برآن نکته‌ای بیفزایند. مناظرات
رازی با ابوحاتم محمّد بن حمدان رازی (متوفّیٰ: ۳۲۲) حاکی از وسعت نظر ۱۵
پسر زکریّا و جمود فکر ابوحاتم رازی است (رسائل فلسفیّه، باهتمام پ،
کراوس، طبع مصر، ج۱؛ ص۳۰۱).

پس‌از انتشار کتب ابن سینا و شهرت وآوازهٔ شگرف او در قرن پنجم،
حکمای اسلام با نوعی از تعصّب، کتب اورا درس می‌دادند و راستی آنکه
فلسفه بجای تحقیق در اسرار آفرینش، نزد بسیاری از حکمت پژوهان، عبارت ۲۰
شده بود از بحث در اقوال ابن سینا و تدریس کتب او چنانکه جمعی بدفاع از
ابن سینا می‌پرداختند و بعضی نیز مخنان وی‌را ردّ می‌کردند؛ ابوحامد غزّالی در
مقدّمهٔ (تهافت الفلاسفه) گفته‌است که هرگاه ما بطلان نظر فارابی وابن‌سینارا

ثابت کنیم در نتیجه، بطلان اصول فلسفه مقرّر خواهد گشت، عمر خیّام از هواخواهان ابن سینا بود و درین باره اصرار می‌ورزید (تتمّة صوان الحکمة، طبع لاهور، ص ۱۱۱).

فخرالدّین محمّد بن عمر رازی (متوفّیٰ ٦۰٦) که درجدل وعلم نظر سخت قوی پایه و دربحث تا بدان مایه گستاخ بود که پس از نقل حدیث و روایت از حضرت رسول اکرم (ص) می‌گفت: محمّد تازی چنین گفت و محمّد رازی چنین می‌گوید. (مقالات شمس تبریز، نسخهٔ عکسی) برگفته‌های پیشینیان خاصه ابن‌سینا اعتراضات وشکوك گوناگون‌وارد ساخت. شاگردان‌وپروردگان مکتب وی از قبیل: شمس‌الدّین عبدالحمید بن عیسی خسروشاهی (متوفّیٰ، شوّال ٦۵۲) و شمس‌الدّین احمد بن الخلیل خویی (متوفّیٰ، ٦۳۷) وافضل‌الدّین محمّد بن ناماور خونجی (متوفّیٰ، ٦٤٦) و تاج الدّین محمّد بن الحسین ارموی (متوفّیٰ، ٦۵٤) و اثیرالدّین مفضّل بن عمر ابهری (متوفّیٰ، حدود ٦٦۰ یا ٦٦۳) در بلاد روم و سوریه و عراق پراکنده شدند و تعلیمات استاد خود را منتشر ساختند تااینکه نصیرالدّین محمّد بن حسن طوسی (متوفّیٰ، ٦۷۲) بدفاع از ابن سینا برخاست وشکوك وایرادهای فخرالدّین رازی‌را بادلیلهای استوار و تقریری حکیمانه ردّ کرد چندانکه طریقهٔ ابن سینا بار دیگر سمت قبول یافت وبرجای خود محکم نشست. پس فلسفه در روزگار مولانا هم جنبهٔ تقلید داشت و هم آنکه در معرض شک و اعتراض قرارگرفته بود، گذشته ازآنکه شهاب الدّین یحیی بن‌حبش بن‌امیرك سهروردی (مقتول، ۵۸۷) خود روش‌نو درفلسفه آورد و در قبال مشّائین و پیروان ارسطو، طریقهٔ اشراق را ممهّد ساخت و افکار و روش او بخصوص در شام و بلاد روم مورد بحث و گفت وگوی موافقان و مخالفان قرار گرفته بود. سخن مولانا اشارت بوضعی‌است که فلسفه و فلاسفه در روزگار وی بدان مواجه شده بودند وگرنه حکمت و فلسفه بمعنی

پژوهش واقع وادراك حقیقت، مطابق اصول درست. امری نبود که مولانا با آن نظر وسیع و موشکاف و عشق ورزی بدانش راستین و کشف اسرار وجود، بمخالفت آن قیام کند و سخن بگوید امّا این فیلسوفان از آن مقصد عالی نیک بدور افتاده بودند.

۵ گذشته ازاین، درعلم برین و حکمت الٰهی، بتصریح منطقیان، ترتیب مقدّمات و نقل از مقدّمه‌ای بمقدّمهٔ دیگر مانند علوم ریاضی آن چنان منظّم و روشن نیست که از خطا مصون و مأمون باشد (البصائر النّصیریّه: تألیف عمدة الدّین عمر بن سهلان ساوی، طبع مصر، ص۵).

همچنان حکم بر موضوعی آنگاه مُفید یقین، ممکن است واقع شود که احاطه ۱۰ بر آن موضوع، بهمه جهت امکان پذیر باشد و ذات حق برتر از آن است که فکر و عقل بشری بر آن محیط تواند شد. علاوه بر آنکه سهروردی مقتول، بدست آوردن حدّ حقیقی را حتی در مادّیات نزدیک بمحال شمرده است (حکمة الاشراق، بخش منطق).

و بنابراین مقدّمه هرچه حکما راجع بحق تعالیٰ گفته‌اند بروجه تقریب و ۱۵ بامقایسه باحوال بشر است که هرچه سمت نقص دارد از وی سلب و هرچه کمال فرض شود اثبات کرده‌اند واین‌چنین حکمی بتناسب اندیشه وتعقّل بشری صورت می‌گیرد نه مناسب آنچه ذات حق در واقع بدان متصّف تواند بود. رجع: الامتاع والموانسة، طبع مصر، ج۳، ص۱۲٤.

اشکال چهارگانهٔ قیاس که صورت دلیل است برحدّ وسط بنیان گزاری ۲۰ می‌شود، حدّ وسط ازتحلیل موضوع ومحمول مطلوب، بدست می‌آید تادرنتیجه بچیزی می‌رسیم که فی‌المثل درشکل اوّل محمول مقدّمهٔ صغریٰ وموضوع مقدّمهٔ کبریٰ تواند بود مانند: «متغیّر» در قیاس معروف: «اَلْعالَمُ مُتَغَیِّرٌ وَکُلُّ مُتَغَیِّرٍ حادِثٌ.» این عمل ذهنی اگر بدرستی و صحّت انجام گیرد و

خطائی در آن واقع نشود ، بانوع معلومات و اطّلاعات و دید آنکه جویای دلیل است بستگی تمام دارد و بدین جهت در موضوع واحد ، اختلاف رخ می‌دهد مانند حدوث و قدم عالم که هریک از موافقان و مخالفان بحکم همین تحلیل ذهنی ، دلیل یا حدّ وسطی یافته و بر مطلوب خود قیاسی ترتیب‌داده واستدلال ۵ کرده‌اند پس کسی‌که مطابق اصول متقدّمان ، دلیل می‌انگیزد هرگز از دائرهٔ معلومات پیشین خود بیرون نمی‌رود وگرد سوابق ذهنی خود می‌گردد و اگر خطا نکند دلیلی بدست می‌آورد نه آنکه مطلب تازه‌ای کشف کرده باشد و مقصود صوفیان ، شهود است نه ظنّ ، وکشف‌است نه قیاس ، و شاید بجهت آنکه قیاس وترتیب مقدّمات دلیل بموجب منطق صوری ، دست‌باف ذهن و ۱۰ خیال خود آدمی‌است ، مولانا آنرا به «پای چوبین» تشبیه فرموده‌است .

برای اطّلاع از عقاید منطقیان ، در ترتیب قیاس و اقتناص حدّ وسط ، رجوع : منطق شفا ، البصائر النّصیریّة : طبع مصر، ص ۱۱۵ــ ۱۱۲ ؛ اساس الاقتباس ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۳۰۲ ــ ۲۹۹ .

یا بگوییم که علم ، نزد صوفیان ، ادراکی‌است که آدمی‌را بخدا و عالم غیب ۱۵ که مدینهٔ علم‌است متوجّه سازد و چنان بینا و داناش کند که اشیا را دلائل ذات و صفات حق تعالیٰ بیند و بدانها مستقلّا ننگرد و هرادراکی که خلاف این باشد جهلی‌است همانای علم . ظنّ ، بگفتهٔ آنها از صفات نفس‌است وچون ادراك سالکی که درمقام نفس و محتجب از عالم غیب‌است موافق صور ذهنی اوست که باخارج بجهاتی مغایرت دارد ازاینرو کلیّهٔ ادراکات سالك درمقام ۲۰ نفس مانند گمان و ظنّ ، زوال پذیراست و بدین تعبیر علوم تقلیدی که منبعث از کشف و شهود نیست ، ظنّ نامیده می‌شود . بیان‌السّعادة ، طبع ایران، ج۱، ص۳ ، ۲۷۲ ، ۳٤۵ ، ۳٤۸ ، ج۲ ، ص٤۲ .

غیرِ آن قُطبِ زمانِ دیده‌وَر کز ثباتش کوه گردد خیره‌سَر

پایِ نابینا عَصا باشد عَصا تا نیُفتد سرنگون او بر حَصا
آن سواری کو سپه را شد ظفر اهلِ دین‌را کیست سلطانِ بصَر

ب ۲۱۳۱ – ۲۱۲۹

قُطْب: میخی آهنین در میانهٔ سنگ زیرین آسیا که سنگ زبرین و بالایین بدور آن می‌گردد، ستونهٔ آسیا، ستاره‌ای نزدیک فَرْقَدَیْن که قبله را بدان تعیین کنند، مِلاك و مدار کار، مهتر و رئیس قوم، سپه سالار، شیخ یگانه. صراح، منتهی‌الارب، محیط المحیط.

نقطه‌ای ثابت و ساکن در کره‌ای که بگرد خود می‌گردد، در اصطلاح مهندسین. نقطه و مرکز اصلی ارشاد که هدایت و تربیت رهروان را برعهده دارد ومشایخ سلوك‌را اجازهٔ دستگیری طالبان می‌دهد.

مطابق‌عقیدهٔ متأخّرین‌صوفیّه، قطب، یک‌تن‌بیش‌نتواند بود، عبدالرّزّاق کاشانی‌قطب‌را بدینگونه تعریف می‌کند: شخص یگانه‌ای که محلّ نظر خداست ازهمه جهان، درهرزمانی و او برقلب اسرافیل‌است. ابن‌عربی‌اقطاب را متعدّد فرض می‌کند، بعقیدهٔ او، قطب کسی‌است که مدار کار جماعتی دراقلیمی یاجهتی بر وی‌باشدمانند بُدلاء که‌مدارامورهفت کشوراند واوتادکه‌مدار کارهای‌چهار جهت(مشرق، مغرب، جنوب، شمال) هستند همچنین‌هریک ازمقامات‌واحوال مانند توکّل و رضا و زهد، دارای قطبی‌است که مدار امور آن مقام یا حالت است، ابن عربی ادّعا می‌کند که قطب توکّل‌را درشهر موروز اندلس وقطب زمان‌را درشهر فاس از مملکت مغرب دیدار کرده‌است، این آخرین را بسال ۵۹۳ شناخته‌است ، اقطاب محمّدیین دوازده تن‌اند که هریک برقدم یکی از پیمبران هستند و او قطب ایّوبی‌را بسال ٦۲۸ در حلب ملاقات کرده‌است، بنا بگفتهٔ او اقطاب‌را نهایت نیست وبر هرصفتی قطبی‌است ولی دیگران عقیده دارند که قطب همیشه یک تن‌است که اورا غَوْث نیز می‌گویند و اگر او نباشد

جهان زیر و زبر می‌گردد ، او می‌تواند که اولیارا عزل و نصب کند ، فیض حق نخست به قطب می‌رسد و از او به دیگران فائض می‌شود ، مولانا در تعریف قطب می‌گوید :

قطب شیر و صید کردن کار او | باقیان این خلق باقی خوار او
تا توانی در رضای قطب کوش | تا قوی گردد کند صید وحوش
چون برنجد بی‌نوا مانند خلق | کز کف عقلست جمله رزق حلق
ز آنکه وجد خلق باقی خورد اوست | این نگه‌دار ار دل تو صیدجوست
او چو عقل و خلق چون اعضای تن | بستهٔ عقلست تدبیر بدن
ضعف قطب از تن بود از روح نی | ضعف در کشتی بود در نوح نی
قطب آن باشد که گرد خود تند | گردش افلاك گرد او بود

مثنوی ، ج ۵ ، ب۲۲۳۹ ببعد

جع : فتوحات مکیّه ، ج ٤ ، ص ۱۱۱–۹۳ که بحث بسیار مفصّلی در بارهٔ اقطاب و مراتب و اوصاف آنها دارد . نیز ، ص۲٤۸ – ۱۱۱ ؛ اصطلاحات الصّوفیّه ؛ تعریفات جرجانی ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : قطب ، طرائق الحقائق ، طبع طهران ۱۳۱۹ قمری ، ص۲۶۳ –۲۶۱ .

دیده‌وَر : دارای چشم ، بینا ، مجازاً دارای بصیرت ومعرفت .

حَصا : سنگ ریزه .

مقصود آنست که اصحاب ظنّ و قیاس و آنها که بکشف و شهود راه ندارند باندك شبهه‌ای دوچار حیرت و تردّد خاطر می‌شوند ولی قطب که بعلم حقیقی و کشف القلب دست یافته‌است بهیچ ایراد واعتراضی تزلزل بخاطرخود راه نمی‌دهد و درمقابل شبهه‌های مخالفان مانند کوه ، ثابت و پا برجا می‌ماند بنابراین ، بیت (۲۱۲۹) استثناست از بیت (۲۱۲۵) یا بیت (۲۱۲۷) .

سپس استدلالیان را تشبیه می‌کنند به‌کوری که راه را با عصا می‌جوید

بمناسبت آنکه آنها نیز از شهود حقیقت کوراند و باعتماد ادلّه‌ای که خود می‌سازند می‌خواهند که حقیقت را بشناسند و بواقع پی برند ، توضیح آن‌را در ابیات واپسین ملاحظه خواهید فرمود .

با عصا کوران اگر ره دیده‌اند در پناه خَلْقِ روشن دیده‌اند
گر نه بینایان بُدندی و شهان جمله کوران مرده اندی در جهان ۵
نه ز کوران کِشت آید نه درود نه عمارت نه تجارتها و سود
گر نکردی رحمت و اِفضالتان در شکستی چوبِ استدلالتان
این عصا چه بْوَد قیاسات و دلیل آن عصا که دادشان بینا جلیل

ب ۲۱۳۲ - ۲۱۳۶

روشن دیده : بینا ، بصیر . ۱۰

قیاسات : جمع قیاس‌است . قیاس ، سنجیدن چیزی‌است با دیگری ، در اصطلاح منطق ، گفتاری است مؤلّف از چند قضیّه که هرگاه مسلّم شمرده شود از آن قول دیگر لازم می‌آید ، مثل : عالم متغیّراست وهرچه متغیّر باشد حادث‌است. که مرکّب‌است از دو قضیّه که آنهارا مُقَدَّمَتَیْن (صُغْرىٰ ، کُبْرىٰ) می‌گویند و هرگاه آن دو را مسلّم داریم قضیّهٔ دیگر لازم می‌آید که ۱۵ آن را « نتیجه » می‌نامند یعنی : پس عالم حادث‌است .

در اصطلاح فقها ، برابر بودن فرع‌است با اصل در علّت حکم ، مانند حرمت نبیذ خرما و عسل بقیاس حرمت شراب انگوری بسبب آنکه مسکر است .

دَلیل : راهبر ، راهنما ، هرچه از دانستن آن ، علم به امر دیگر حاصل ۲۰ شود ، قیاسِ اِضماری در منطق و آن قیاسی‌است که مقدّمهٔ کبریٰ در آن منطوی‌است واگر در تلفّظ آید بصورت شکل اوّل است چنانکه گوییم: این زن شیر می‌دهد پس دارای فرزنداست . کبریٰ درین قیاس این بوده است : هرزن که

شیر می‌زهد دارای فرزنداست: هرچیز که باندیشهٔ راست ونظر صحیح، بمطلوب خبری مُوْصِل باشد، در اصطلاح اصولیّین، علامتی که موجب تشخیص مرض شود، ادرار مریض، در اصطلاح اطبّا. جع: المستصفیٰ از محمّد غزّالی، طبع مصر، ج۲، ص ٥٤، البصائر النّصیریّة، طبع مصر، ص ۷۸، ۱۳۷، اساس الاقتباس، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۸٦؛ تعریفات جرجانی، بحر الجواهر؛ کشّاف اصطلاحات الفنون، در ذیل: قیاس، دلیل.

جَلیل: بزرگ، شکوه مند، یکی از صفات حق تعالیٰ از آن جهت که بی نیاز مطلق‌است و فضل عام دارد و یا باعتبار آنکه دور از توهّم خلق‌است و مناسبتی میان او و تمام عالم آفرینش موجود نیست. مقابل: جمیل. التّحبیر فی‌علم التّذکیر از ابوالقاسم قشیری، نسخهٔ عکسی، محیط المحیط: درذیل: جلل.

کشف و اختراع: مادّهٔ علم‌است و بدون آن دانش بشری در وجود نمی‌آید و راه کمال نمی‌پوید و بی هیچ شک متوقّف می‌ماند، مسائل مختلف علم و حکمت که امروز بنظر ما ساده وپیش افتاده می‌نماید درآغاز کشفی واختراعی ومطلبی تازه بوده‌است، همچنین استدلال، گذشته ازآنکه اصول آن درابتداء کار از جملهٔ مکتشفات بوده، خود بسط و توضیح بارقهٔ کشفی‌است که بنحو اجمال برضمیر دلیل آورنده می‌گذرد آنگاه بوسیلهٔ ادامهٔ فکر و رویّت برای آن دلیل می‌جوید چنانکه در ذیل بیت (۲۱۲۸ — ۲۱۲۵) بدان اشارت رفت زیرا تا مطلبی بنحوی از انحاء معلوم نباشد برای آن، طلب دلیل نتوان کرد و مجهول مطلق هرگز مطلوب واقع نمی‌شود پس مولانا حق دارد که استدلالیان و بتعبیر او «کوران» را ریزه خوار خوان اهل کشف می‌شمارد.

می‌توانیم بگوییم که این‌مضمون‌مبتنی‌است برعقیدهٔ قدما که‌علوم بشری‌را، زادهٔ ارشاد انبیا و ساختهٔ وحی و الهام می‌پنداشته‌اند چنانکه مولانا در مثنوی (ج ٤، ب ۱۲۹٤ ببعد) هم برین عقیده رفته‌است. نیز، ذریعة راغب، طبع

مصر، ص ۱٦٤، طبقات ابن جُلْجُل، ص ۱۳ .

تشبیه تقلید و دلیل به عصا درسخن مولانا مکرّراست :

تقلید چون عصاست بدستت درین سفر

وز فرّ ره عصات شود تیغ ذوالفقار

دیوان، ب ۳۵۱٦۷ ۵

نیز، مثنوی، ج٦، ب ۲۵۰۵ ببعد .

بیت (۲۱۲٤) بمنزلهٔ دلیل‌است از برای بیت پیشین یعنی همچنانکه مردم نابینا درعمارت جهان وامور معیشت تأثیر ندارند، اهل‌استدلال نیز درپیشرفت وکشف موادّ علمی‌مؤثّرنیستند. بخاطر داشته باشید که در روزگار مولانا طرق جدید تعلیم و تربیت برای کوران وجود نداشت وآنها از راه گوش و بنیروی ۱۰ حافظه می‌توانستند بعضی علوم و صناعات را بیاموزند .

چون عصا شد آلتِ جنگ و نفیر آن عصارا خُرد بشْکن ای ضریر

او عصاتان داد تا پیش آمدیت آن عصا از خشم هم بر وی زدیت

ب ۲۱۳۷، ۲۱۳۸

نَفیر : جنگ، گروهی از پیکارگران . ۱۵

ضَریر : کسی‌که بینائی چشم را از دست داده باشد، نابینا .

آمدیت، زدیت : بنا بررسم‌الخطّ قدماست که ضمیر دوم شخص جمع را بجای (د) با (ت) می‌نوشته‌اند .

چنانکه گذشت، دانش و استدلال موهبت الٰهی ویا بارشاد مردان حق واهل شهوداست لیکن معتزله وحکما این نیرو را در انکارآیات حق وکرامات ۲۰ اولیا بطورکلّی یا گاه بگاه بکار می‌بستند، مقصود مولانا ازین تمثیل اینست که استدلال تاآنجا درست‌است که بر ردّ گفتهٔ انبیا و اولیا بکار نرود وبکفران نعمت نکشاند .

حلقهٔ کوران بچه کار اندرید دیدبان را در میانه آورید

دامنِ او گیر کو دادت عصا درنگر کآدم چها دید از عصا

ب ۲۱۳۹ ، ۲۱۴۰

ناظر است به آیهٔ شریفه : وَعَصىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوىٰ (آدم فرمان پروردگار خود نبرد و نومید شد) طه ، آیهٔ ۱۲۱ .

مفسّرین دربارهٔ این آیه اختلاف کرده‌اند ، شیخ ابوجعفر طوسی و ابوالفتوح رازی گفته‌اند که نهی از شجره ، محمول‌است براستحباب نه حظْر و تحریم ، و نافرمانی آدم نسبت به‌امری مندوب بود نه حرام تا مستحقّ عقاب باشد ، این تفسیر برای آنست که نزد شیعه صدور صغائر وکبائر از انبیا روا نیست ، زمخشری معتقداست که این تخلّف از جنس گناه صغیره بود زیرا بعقیدهٔ او و همهٔ معتزله صدور صغائر از پیمبران جایزاست ، فخرالدّین رازی از مفسّرین اشعری می‌گوید که این عصیان پیش‌ازآن بود که آدم بپیمبری برگزیده شود . جع : تبیان طوسی ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۲۷۹ ، تفسیر ابوالفتوح رازی ، طبع طهران ، ج ۳ ، ص ۵۲۸ ـ ۵۲۷ ، کشّاف ، طبع مصر ، ج ۲ ؛ ص ۳۷ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۶ ، ص ۱۱۶ـ ۱۱۴ .

مطابق روایات اسلامی ، آدم را پس‌از خوردن گندم از بهشت بیرون کردند وبزمین انداختند واو ازنعیم بهشتی محروم ماند وگرفتار سختیهای زندگانی اهل زمین‌گردید ، مراد مولانا بیان این نکته‌است .

معجزهٔ موسی و احمد را نگر چون عصا شد مار و اُستُن با خبر

از عصا ماری و از اُستُن حنین پنج نوبت می‌زنند از بهرِ دین

ب ۲۱۴۱ ، ۲۱۴۲

پنج نَوبت : پنج نوبت زدن مانند برافراشتن سراپردهٔ سرخ از قرن

پنجم ببعد جزو امتیازات واز امور ویژهٔ سلاطین بوده‌است؛ رجال مهم و کسانی که بعنوان (مَلِک، حاکم یک ناحیه) موسوم بوده‌اند (سه نوبت) می‌زده‌اند ونه بیشتر.

نوبت بمعنی نقّاره ونیز گروه نقّاره زنان است، چنانکه ازاخبار تاریخی استنباط می‌شود، بر درِ سرای سلاطین بهنگام پنج وقت نماز، کوس و نقّاره می‌زده‌اند و این نشانه و بمنزلهٔ اعلام سلطنت و استقلال در امور پادشاهی ۵ بوده‌است، بنا بروایت ابن الاثیر و محمّد بن علیّ بن سلیمان راوندی در راحة الصّدور، وقتی محمّد بن ملکشاه (۵۱۱ ـ ۴۹۸) ادّعای سلطنت کرد، پنج نوبت زد و چون با برادرش، برکیارق (۴۹۸ ـ ۴۸۵) بسال ۴۹۵ صلح کرد، یکی از شرائط صلح این بود که محمّد سه نوبت بزند، همچنین مسعود بن محمّد وقتی بادّعای سلطنت برخاست (سال ۵۱۴) پنج نوبت زد، از گفتهٔ عمادالدّین ۱۰ کاتب بصراحت مستفاد می‌شود که نوبت زدن برای اعلام اوقات نماز بوده‌است؛ او بمناسبت ورود مؤیّد الملک عبیدالله بن نظام الملک (متولّد: حدود ۴۴۴، مقتول ۴۹۴) ببغداد (سال ۴۷۵) می‌گوید: وَفی جُمادَی الاُولیٰ وَرَدَ مُؤَیَّدُ المُلْکِ مِنْ اِصْفَهانَ اِلیٰ بَغْدادَ وَنَزَلَ فی دارِهِ وَضُرِبَتْ عَلیٰ بابِهِ الطُّبُولُ فی اَوْقاتِ الصَّلَواتِ الثَّلاثِ. (تاریخ السّلاجقه: طبع مصر، ص۶۷). ۱۵

این سه هنگام که بر درِ سرای مؤیّد الملک نوبت زدند بی‌گمان صبح و ظهر و شام بوده‌است ولی بر درِ کاخ پادشاهان درپنج وقت نماز (بامداد، ظهر، عصر، شام، وقت خفتن) نوبت می‌زده‌اند. شیخ سعدی نیز می‌گوید:

تا نشنوی ز مسجد آدینه بانگ صبح
یا از درِ سرای اتابک غریو کوس ۲۰
لب بر لبی چو چشم خروس ابلهی بود
برداشتن بگفتهٔ بیهودهٔ خروس

غزلیّات سعدی، ص۱۷۳

مقارنهٔ «بانگ صبح» با «غریو کوس» این نظر را تأیید می‌کند که نقاره زدن بهنگام و برای اعلام اوقات نماز بوده‌است، رسم نقّاره تا چندی پیش در طهران معمول بود ولی آنرا در دو وقت (طلوع وغروب آفتاب) می‌زدند، هنوز برسر درِ شرقی صحن کهنه در مشهد مقدّس این رسم بهنگام برآمدن و ۵ فرو شدن آفتاب معمول‌است.

نوبت بمعنی پاسبانان و حرَس نوبتی قصر شاهان و مطابق اصطلاح امروزین (گارد سلطنتی) نیز مستعمل بوده است چنانکه می‌دانید وقتی پست گاردرا عوض می‌کنند، طبل می‌زنند و این عمل در کشورهای سلطنتی باتشریفات خاص انجام می‌پذیرد. ممکن‌است که نوبت‌زدن اشاره بدین رسم بوده ودرعصر ۱۰ اسلامی به اوقات نماز اختصاص یافته باشد.

ازآنچه گفتیم روشن شد که رسم «پنج نوبت» پیش‌از سلطنت سنجر بن ملکشاه (۵۵۲ – ۵۱۱) شعار سلطنت شناخته شده و رجال بزرگ وملوک «سه نوبت» می‌زده‌اند پس اینکه مؤلّف آنندراج می‌گوید که شعار سلطنت پیش‌از سنجر «سه نوبت» و در عهد وی «پنج نوبت» شد، اصل و اساس ندارد، ۱۵ ابن الاثیر، طبع مصر، ج ۱۰، ص ۱۱۵، ۱۲۹، ۱۹۹، راحة‌الصّدور، لیدن، ص ۱۴۷.

گرنه نامعقول بودی این مزه کَیْ بُدی حاجت بچندین مُعجِزه
هرچه معقولست عقلش می‌خورد بی بیانِ معجزه بی جرّ و مدّ
این طریقِ بکرِ نامعقول بین در دلِ هرمُقْبِلی مقبول بین

۲۰ ب ۲۱۴۵ – ۲۱۴۳

نامعقول: هرچه عقل ادراکش نکند، معنی مجازی آن (یاوه، بیهوده) مراد نیست.

جَرّ و مَدّ: فروکشیدن و پیش آمدن آب دریاست، مولانا (جر)را

بجای (جزر) استعمال می‌کند . نظیر : مثنوی ، ج۲ ، ب ۱۹۵ .

توحید خاص الخاص با روش انبیا و اولیا در اتّصال بحقیقت که از راه ریاضت ، طالب کشف و وصول‌اند و یا احوال قلبی و ذوق کشفی و شهودی و وصولی ، از اموری‌است که عقل عادی از ادراك آن قاصراست ولی بگفتهٔ مولانا ظهور معجزات وکرامات که نتیجهٔ وصول و یافتن قدرتی است نظیر ۵ قدرت حق بر ایجاد ، دلیل صحّت طریقهٔ انبیا و اولیا ومراتب باطنی ایشان‌است پس ظهور معجزات و کرامات برای آنست که روش انبیا ویا احوال قلبی‌از آن جنس نیست که عقل آن‌را بپذیرد و هضم کند و یا بتعبیر مولانا (بخورد) ، استدلالیان می‌گویند این‌سخن خلاف عقل‌است که کسی ازطریق زهد وگرسنگی ودوام ذکر ونظائرآن بکشف اسرار نائل‌آید زیرا میان این اعمال وکشف که ۱۰ نوعی از علم‌است ، مناسبتی وجود ندارد و معده و شکم راه حقیقت یابی نیست تااگرتهی‌ماند کشف روی نماید واگر پُر باشد حقیقت‌روی‌درحجاب کشد امّا آنهاکه نیکبختان ومقبلان‌اند، این‌روش‌را می‌پذیرند برای‌آنکه آفرینش‌از آن پهناورتر و مرموزتراست‌که محکوم ادراکات محدود بشری باشد و اگر انسان بدانچه یافته‌است خرسند می‌شد هرگز علوم‌بشری راه ترقّی نمی‌پیمود پس یکی ۱۵ از اسرار پیشرفت انسان ، افزون طلبی وکوشش او در طلب اموری‌است که هنوز عقول بدان پی نبرده‌اند .

همچنان کز بیمِ آدم دیو و دد — در جزایر در رمیدند از حسد

هم ز بیمِ معجزاتِ انبیا — سر کشیده مُنکِران زیرِ گیا

تا بناموسِ مسلمانی زیند — در تسلّس تا ندانی که کیند ۲۰

همچو قلّابان برآن نقدِ تباه — نُقره می‌مالند و نامِ پادشاه

ب ۲۱۴۹ ـ ۲۱۴۶

سر زیرِ گیا کشیدن : از ترس و بیم جان ، خودرا پنهان کردن بمناسبت

آنکه کبک و تیهو و درّاج و نظائر آنها از بیم مرغان شکاری بزیر خاربُنان و بوته‌ها پنهان می‌شوند . ولی محمّد اکبرآبادی گیارا باکاف تازی (کیا) خوانده و تأویلات بی مزه کرده‌است ، بعضی از شارحان (گیا) را بمعنی ایمان ضعیف گرفته‌اند که آن نیز غلط‌است .

۵ **ناموس** : دراینجا ، حُرمت و احترام‌است .

تَسَالُس : سالوس ورزیدن و ریاکردن . مصدر عربی ازکلمهٔ فارسی سالوس ؛ نظیر : تَحَرَمُز از ترکیب : حرامزده ، نزاکت ازکلمهٔ : نازك .

قُلّاب : کسی‌که سکّهٔ تقلّبی زند ، آنکه پول قلب سکّه زند . در لطائف اللّغات و بنقل ازآن در غیاث اللّغات و آنندراج ، این‌کلمه بفتح اوّل

۱۰ و باتفسیر : گردانندهٔ سره بناسره یعنی دغاباز ، ضبط شده‌است و ظاهراً آنرا از «قَلْب» بمعنی وارونه‌کردن و ازین‌رو به‌آن روگردانیدن ، مشتقّ گرفته‌اند ولی علّامهٔ مرحوم محمّد قزوینی این‌کلمه را صورتی از «قُلَّب» بمعنی حیله‌گر وچاره جو می‌دانستند که فتحهٔ لام اشباع یافته و «قُلّاب» شده‌است .

برای تفسیر بیت نخستین ، جع : شرح مثنوی شریف ، ج ۲ ، ذیل :

۱۵ ب (۱۰۳۳) .

ظاهرِ الفاظشان توحید و شَرْع	**باطنِ آن‌همچو درنان تُخمِ صَرْع**
فلسفی را زَهْره نه تا دم زند	**دم زند دینِ حقّش برهم زند**
دست و پای او جماد و جانِ او	**هرچه گوید آن دُو در فرمانِ او**
با زبان گرچه که تُهمت می‌نهند	**دست و پاهاشان گواهی می‌دهند**

۲۰ **ب ۲۱۵۳ ـ ۲۱۵۰**

تُخمِ صَرْع : بگفتهٔ یوسف بن احمد مولوی ، مراد ، تخم زیوان‌است . زوان که بتثلیث‌اوّل یعنی ضم وفتح وکسرزا ، ضبط شده ، دانه وتخم گیاهی‌است که آنرا در بشرویه ، تلخه و تلخک می‌گویند و بوتهٔ آن درمزارع گندم وجو

می‌روید وآن «دانه‌ای‌است مایل بسیاهی و اندك سبزی مانند ماش و کوچك و سر آن، باریك ودرغلافی منحنی ، مانند غلاف شمشیر وطعم آن تلخ وباحدّت وکراهیت بحدّی که نفوذ می‌کند درسطح ذائقهٔ زبان ومُسْکِرشدید وموحش بدون تفریح و قسمی دانهٔ آن ، پهن می‌باشد و قسمی زرد طولانی واین هردو ، رَدی‌تر از اوّل‌است .) مخزن الادویه در ذیل : زوان . این کلمه در عربی ۵ زؤان‌است بتقدیم همزه بر الف . دربشرویه پیش‌از فرستادن گندم به‌آسیا، این دانه‌را ازگندم جدا می‌کنند وباصطلاح محلّی، وا می‌چینند . این‌دانه طعم نان‌را تلخ می‌کند و سرگیجه می‌آورد .

استاد نیکلسن،آنرا به «گندم دیوانه» یعنی‌دیوك ودوسر تفسیر کرده‌است، دوسر، خوردنی‌است و بوتهٔ آن شبیه به‌گندم معمولی‌است و در مزارع گندم ۱۰ نیز می‌روید ، بوتهٔ آن ، بالیده‌تر از گندم «و درشت‌تر و دانهٔ آن ، باریك‌تر و خوشهٔ آن متفرّق و پوست آن سیاه و بعضی سرخ نیز و در هرخوشه ، دو غلاف ویا سه ، بشکل فتیله ، و دانهٔ آن درمیان پرده‌های غلاف آن ، وخوش طعم مایل بشیرینی» است ، بعقیدهٔ عامّه آن نیز سرگیجه ببار می‌آورد ولی در واقع چنین نیست ، گیاهی دیگراست از خاندان میخك بنام (لَخْنیس یا ۱۵ لیخنیس) که در میان گندم می‌روید و درنقاط خشك وگرمسیر در اردیبهشت ماه،و در مازندران بهمراه گندم می‌رسد و تخم آن که خرد و ریزاست می‌ریزد ، کشاورزان گندم‌را با این‌گیاه توده می‌کنند و بسبب رطوبت و باران ، سمّیّت این‌گیاه بدانهٔ گندم دیوانه وگندم معمولی نیز ، سریان می‌کند و بدین‌جهت نانی که ازاین‌گندم می‌پزند ، سررا گران و سنگین می‌سازد ، نوع دیگر این گیاه را ۲۰ «لخنیس الاکلیله» می‌نامند که بعربی «خُزامیٰ» و به لاتینی «ژیتاگو» نام‌دارد. لخنیس دراصل‌یونانی‌است . جع: ابن‌البیطار، تحفهٔ‌حکیم مؤمن، مخزن‌الادویه، در ذیل : زوان ، لخنیس . گیا ، انتشارات دانشگاه طهران ؛ ص۵۱ .

بیت اخیر، ناظر است به آیهٔ کریمه : وَتُکَلِّمُنا اَیْدیهِمْ وَتَشْهَدُ اَرْجُلُهُمْ بِما کانوا یَکْسِبونَ. (و دستهاشان با ما سخن می‌گویند و پاهاشان گواهی می‌دهد بدانچه کرده‌اند.) یس، آیهٔ ٦٥. برای توضیح آن، جع: شرح مثنوی شریف، ج۱، ذیل: ب (۱۰۹ — ۱۰۷).

• بی‌گمان مقصود مولانا کسانی هستند که فلسفه و شریعت را با هم وفق می‌دادند ازقبیل: ابوزید احمد بن‌سهل بلخی (متوفی ۳۲۲) وابوتمام نیشابوری و ابوالحسن محمّد بن یوسف عامری (متوفی ۳۸۱) واخوان‌الصّفا. برای‌تفصیل بیشتر: جع: الامتاع والموانسة، طبع مصر، ج۲، ص۱۵، ابوسلیمان محمّدبن بهرام منطقی سجستانی نیز عقیده‌ای مانند مولانا داشته‌است، همان کتاب، ص۱۸.

۱۰ **سنگها اندر کفِ بوجهل بود — گفت ای‌احمد بگو این‌چیست زود**

گر رسولی چیست در مُشتم نهان — چون خبر داری ز رازِ آسمان

گفت‌چون‌خواهی‌بگویم آن‌چهاست — یا بگویند آن که ما حقّیم و راست

گفت بوجهل این دُوُم نادرترست — گفت آری حق ازآن قادرترست

ازمیان مُشتِ او هر پاره سنگ — در شهادت گفتن آمد بی درنگ

۱۵ **لا اِلٰهَ گفت و اِلّا الله گفت — گوهرِ احمد رسول‌الله سُفت**

چون شنید از سنگها بوجهل این — زد ز خشم آن سنگها را بر زمین

ب ۲۱٦۰ — ۲۱٥٤

مأخذ این قصّه را بدین صورت تاکنون نیافته‌ام ولی مفاد آن یعنی تسبیح سنگریزه از معجزات مشهور حضرت رسول اکرم (ص) است وبچند صورت

۲۰ نقل شده که یکی اینست : عَنْ اَبی‌ذَرٍ قالَ کُنّا جُلوساً مَعَ النَّبِیِّ (ص) فَاَخَذَ حُصَیّاتٍ فی‌کَفِّهِ فَسَبَّحْنَ ثُمَّ وَضَعَهُنَّ فِی‌الْاَرْضِ فَسَکَتْنَ ثُمَّ اَخَذَهُنَّ فَسَبَّحْنَ. (از ابی‌ذر غفاری نقل می‌کنند که گفت ما با پیمبر (ص) نشسته بودیم و او چند سنگریزه درمشت گرفت و آنها تسبیح گفتند

سپس بر زمینشان نهاد و خاموش شدند ، دیگربار در مشت گرفت و آنها تسبیح گفتند) دلائل النبوّة ، طبع حیدرآباد دکن ، ج۲ : ص۱۵٤ .

باز گرد و حالِ مطرب گوش دار زآنکه عاجز گشت مطرب زانتظار
بانگ آمد مر عُمَر را کای عُمَر بندهٔ ما را ز حاجت باز خَر
بندهٔ داریم خاص و محترم سوی گورستان تو رنجه کن قَدَم ۵
ای عمر برجِه ز بَیْتُ المالِ عام هفتصد دینار در کف نِه تمام
پیشِ او بَر کای تو ما را اختیار این قَدَر بِسْتان کنون معذور دار
این قدر از بهرِ ابریشم بها خرج کن چون خرج شد اینجا بیا

ب ۲۱۶۱ ـ ۲۱۶۶

قَدَم رنجه کردن : تعبیری‌است حرمت‌آمیز بمعنی برو و بیا . ۱۰

بَیْتُ الْمالِ عام : محلّی که اموال عمومی که مسلمانان استحقاق آن داشته باشند و مالک آن مشخّص نباشد در آن محلّ جمع وبنظر خلیفه و وُلاة مسلمین در مصالح آنها خرج می‌شده‌است ، خزانهٔ اموال مسلمانان که مرکز دخل و خرج و درآمد وهزینه بوده‌است ، بیت المال یکی از چهار دفتر یادیوان اسلامی بشمار می‌رفت ، این چهار دفتر عبارت بود از : ۱۵

۱ ـ دیوان جیش ودفتر لشگر که نام لشگریان ومرسوم آنها در آن نوشته می‌شد ودرحقیقت ادارهٔ امور لشگررا برعهده داشت .

۲ ـ دیوان مرسوم وحقوق عمّال وکارکنان، نظیر ادارهٔ حسابداری کلّ .

۳ ـ دیوان عزل و نصب حکّام وعمّال ، نظیر : کارگزینی کلّ .

٤ ـ بیت المال عامّه . ۲۰

هریک از متصدّیان این‌چهار دفتر وظائفی خاص خود داشت ، اموالی که در بیت المال جمع می‌شد عبارت بود از :

۱ ـ فَیْء یعنی اموالی که بدون قهر از کفّار بگیرند .

۲ ـ یک پنجم از فیء وغنیمت (مالی که بقهر از کافران بگیرند) که سهم حضرت رسول است (صم) .

۳ ـ زکات و عشر زروع و ثمار و مواشی که بمذهب ابوحنیفه نعمان بن ثابت جزو حقوق بیت المال است و بمذهب محمّد بن ادریس شافعی جزو حقوق بیت المال محسوب نمی‌شود و ابتدا معتقد بود که باید در بیت المال جمع شود ولی سرانجام ازین فتوی نیز عدول کرد .

پس از آنکه خلفا بفکر جمع مال واندوختن ثروت افتادند ودارای ضیاع و عقار شدند، خزانهٔ اموال شخصی خودرا «بیت المال خاصّه» نامیدند. مقابل : بیت المال عامّه .

شعب دیوان در عهد عمر بن الخطّاب و بسال بیستم از هجرت ، تأسیس شد وپیش از آن ، دیوان وبیت المال وجود نداشت وهرچه بدست می‌آمد درحال تقسیم می‌کردند .

جع : الاحکام السّلطانیّة ، تألیف ابوالحسن علیّ بن محمّد بن حبیب ماوَرْدی (متوفّیٰ ٤٥٠) طبع مصر، ص ٢١١ ـ ١٩١ ، الاحکام السّلطانیّة ، تألیف قاضی ابویَعْلیٰ محمّد بن حسین بن محمّد بن خلف فرّاء بغدادی ، (متوفّیٰ ٤٥٨) طبع مصر، ص ١٢٠ ، ٢٤٠ ـ ٢٢١ ، مقدّمهٔ ابن خلدون، طبع بولاق ، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٢ . خطط مقریزی ، طبع مصر، ج ١، ص ١٥٨ ـ ١٤٧ .

اِختیار : مختار و برگزیده ، مصدر بمعنی اسم مفعول .

پس عمر زآن هیبتِ آواز جَست — تا میان را بهرِ این خدمت بِبُست

سوی گورستان عمر بنْهاد رو — دربغل همْیان دوان درجُست‌وجو

گِرْدِ گورستان دِوانه شد بَسی — غیرِ آن پیر او ندید آنجا کسی

گفت این نبْود دگر باره دوید — مانده گشت و غیرِ آن پیر او ندید

گفت حق فرمود مارا بنده‌ایست — صافی و شایسته و فرخنده‌ایست

پیرِ چنگی کَیْ بود خاصِ خدا — حَبَّذا ای سِرِّ پنهان حَبَّذا

بارِ دیگر گِردِ گورستان بگشت همچو آن شیرِ شکاری گردِ دشت
چون یقین گشتش که غیرِ پیر نیست گفت در ظُلمت دلِ روشن بَسیست

ب ۲۱۶۷ ـ ۲۱۷٤

هَمْیان : کیسهٔ پول که برمیان بندند ، در عربی بکسر اوّل است .

دوانه : صفت از دویدن باضافهٔ هاء مختفی ، نظیر : روانه ، شادمانه ، ۵ مهینه ، پیشینه .

حَبَّذا : کلمهٔ عربی‌است که در مورد ستایش و اعجاب بکار می‌رود ، نظیر آن ، در پارسی : چه نیکو ، چه خوب ، چه خوش ، خوشا .

آمد او با صد ادب آنجا نِشست بر عمر عَطْسه فتاد و پیر جَست
مر عُمررا دید و ماند اندر شگفت عزمِ رفتن کرد و لرزیدن گرفت ۱۰
گفت در باطن خدایا از تو داد محتسب بر پیرکی چنگی فتاد

ب ۲۱۷۵ ـ ۲۱۷۷

مُحْتَسِب : کسی‌را گویند که ازجانب خلیفه یا نایب‌او و وُلاة مسلمین منصوب می‌شد برای آنکه مراقب احوال مسلمانان باشد و مصالح آنهارا رعایت کند ، وظیفهٔ او ، امر به معروف بود آنجا که معروفی متروک مانده باشد ونهی ۱۵ ازمنکر بود هرگاه منکری اظهار شود و درحقیقت وظیفهٔ او شامل اموری می‌شدکه اکنون برعهدهٔ شهربانی وشهرداری‌است مثل بستن میخانه‌ها واماکن فساد و رسیدگی بکلیّهٔ امور خلافی و مراقبت درامر ارزاق وپیمانه‌ها و ترازوها و احوال معابر وکار کسبه که کم نفروشند و جنس تباه وفاسد بمشتریان ندهند ، این چنین کسی می‌بایست که از احکام شرع مطّلع و ازموارد معروف و منکر ۲۰ آگاه باشد وآن مایه قدرت داشته باشدکه متخلّفان‌را رَدْع ومنع ودرصورت لزوم تعزیر کند و بدین‌جهت ادارهٔ احتساب ، کارمندان ومجریان مقتدرداشت که اوامر محتسب‌را اجرا می‌کردند ، این محتسبان گاهی نیز ازغرض پاك نبودند و برمردم تهمت می‌زدند تا ازآنها رشوه بگیرند و چون میخانه‌ها را می‌بستند و

حق تفتیش نیز داشتند و می‌توانستند بخانه‌هایی که احتمال وجود شراب درآنها می‌رفت بریزند وخمهارا بشکنند و یا اهل ذوق را از دیگر امور عشرت انگیز باز دارند ، از اینرو شعرا آنهارا خوش نمی‌داشتند و در اشعار خود ازآنها گله و شکایت می‌کردند و بباد استهزا می‌گرفتند چنانکه دیوان کمتر شاعری در ۵ روزگاری که محتسبان مقتدر بودند و خشکث مغزی مفرط برعامّه مستولی بود از ذکر محتسبان و اعمال ناسازگارشان تهی تواند بود .

اطلاق محتسب برعمر بن الخطّاب برای آنست که او درامر معروف و نهی از منکر سخت مبالغه می‌کرد و پیوسته دِرّه و دوالی چرمین بجهت اجرای حد و تعزیر برمیان خود بسته داشت .

۱۰ برای اطّلاع از وظایف محتسب و شرائط احتساب ، جع : الاحکام السّلطانیّة از ابوالحسن ماوردی ، طبع مصر ، ص ۲۴۹ — ۲۳۱ ، الاحکام السّلطانیّة از قاضی ابویعلیٰ ، طبع مصر ، ص۲۹۲ — ۲٦۸ ، مفیدالنّعم ، تألیف تاج‌الدّین ابونصر عبدالوهّاب سبکی ، طبع لیدن ، ص ۹۲ (تمام این کتاب در بیان وظائف اصحاب مشاغل‌است که مراقبت آنها درعهدهٔ محتسب بوده‌است)

۱۵ معالم‌القربة فی‌احکام الحسبة ، تألیف محمّد بن محمّد بن احمد قرشی ، طبع کمبریج ، احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج۲ ، ص ۲۳۲ — ۲۱٤ .

چون نظر اندر رخِ آن پیر کرد — دید او را شرمسار و روی زرد

پس عمر گفتش مترس از من مَرَم — کِت بشارتها ز حق آورده‌ام

چند یزدان مِدحتِ خوی تو کرد — تا عُمر را عاشقِ روی تو کرد

۲۰ پیشِ من بنْشین و مهجوری مساز — تا بگوشت گویم از اقبال راز

حق سلامت می‌کند می پرسدت — چونی از رنج و غمانِ بی حدت

نک قُراضهٔ چند ابریشم بها — خرج کن این را و باز اینجا بیا

پیر لرزان گشت چون آن را شنید — دست می‌خایید و بر خود می‌طپید

بانگ می‌زد کای خدایِ بی نظیر　　بس که ازشرم آب شد بیچاره پیر

ب ۲۱۸۵ — ۲۱۷۸

مَهْجوری ساختن : دوری‌جستن، مهجوری: اسم‌مصدراست ازمهجور عربی بمعنی دورکرده و متروك .

قُراضه : پارهٔ زر و سیم چیده و بُریده از دینار و درهم ، این پاره نیز بمصرف می‌رسیده‌است ، بپارسی آنرا ، شکسته وپول ناچیده‌را ، دُرست می‌گفته‌اند و برای امتیاز ، دُرُست زر و دُرُست سیم تعبیر می‌کرده‌اند ؛ در تعبیر مولانا ، عمول بر تواضع‌است وگرنه می‌دانیم که عمر هفتصد دینار تمام برگرفته بود .

چون‌بسی‌بگْریست‌و ازحد رَفت درد　　چنگ را زد بر زمین و خُرد کرد

گفت ای بوده حجابم از الٰه　　ای مرا تو راه‌زن از شاهْ راه

ای بخورده خونِ من هفتاد سال　　ای ز تو رُویم سیه پیشِ کمال

ای خدای با عطای با وفا　　رحم کن بر عُمْرِ رَفته در جَفا

داد حق عُمری‌که هرروزی ازآن　　کس نداند قیمتِ آن در جهان

خرج کردم عُمرِ خودرا دم بدَم　　در دمیدم جمله را در زیر و بَم

آه کز یادِ رَه و پردهٔ عراق　　رفت از یادم دمِ تلخِ فراق

وای کز تَرّیِ زیر افکندِ خُرد　　خشک‌شد کشتِ دلمن دل بمُرد

وای کز آوازِ این بیست و چهار　　کاروان بگْذشت و بیگه شد نهار

ب ۲۱۹٤ — ۲۱۸٦

خوردن خون : عملی بوده‌است که جنگاوران از روی خشم وکینه جوئی می‌کرده‌اند ، استاد فردوسی پس‌از کشته شدن پیران ویسه بزخم ژوبین گودرز گشواد ، پهلوان ایرانی ، می‌گوید :

چنین گفت گودرز کای نرّه شیر　　سر پهلوانان و گرد دلیر

جهان چون‌من‌و چون‌تو بسیاردید　　نخواهد همی با کسی آرمید

فرو برد چنگال و خون بر گرفت بخورد و بیالود روی ای شگفت

شاهنامه ، داستان دوازده رخ

نیز ، خون خوردن ، بمعنی غم و غصّه خوردن می‌آید ، خون خوار ، سنگدل و جفاکار است .

۵ رَه ، راه : پرده و مقام درموسیقی، برای معنی پرده ، جع : شرح مثنوی شریف ، ج۱ ، ذیل : ب (۱۱) .

عراق : یکی از دوازده پردهٔ موسیقی‌است . بعضی از پرده‌ها و شعب موسیقی بنام سرزمین یاشهر موسوم بوده‌است، مانند : حجاز ، اصفهان، نیریز ، نیشابورك ، نهاوند ، زاولی :

۱۰ غزلکهای خود همی‌خواندم در نهاوند و راهوی و عراق

دیوان انوری ، ص۲۶۹

ابوالمفاخر ارموی ، اسامی دوازده پرده یا ادوار دوازدگانه و محلّ هریك را در دوائر بدینگونه بیان می‌کند :

اَلْفَصْلُ التّاسِعُ فی اَسْماءِ الْاَدْوارِ الْمَشْهورَةِ وَ اَهْلُ هٰذِهِ

۱۵ الصِّناعَةِ یُسَمّونَ الْاَدْوارَ شُدوداً وَ لِکُلِّ دَوْرٍ اَصْلٌ یُبْنیٰ عَلَیْهِ وَ الْاَدْوارُ عِنْدَهُم اثْنیٰ عشر :

عُشّاق ، نَوىٰ ، ابوسلیك ، راست ، عراق ، اصفهان ، زیرافکند ، بزرگ ، زنگوله ، راهوی، حسینی، حجازی . فَاَمّا عُشّاقٌ فَهِیَ الدّائِرَةُ الْاُولیٰ ، وَنَوىٰ فَهِیَ الدّائِرَةُ الرّابِعَةَ عَشَرَ، وَ اَبوسلیك هِیَ الدّائِرَهُ

۲۰ السّابِعَةُ وَ الْعِشْرونَ ، وراست هِیَ الدّائِرَةُ الْاَرْبَعونَ ، وَعراق هِیَ الدّائِرَةُ التّاسِعَةُ وَ السِتّونَ ، وَ اِصْفَهانُ هِیَ الدّائِرَةُ الرّابِعَةُ وَ الْاَرْبَعونَ ، و زیرافکند هِیَ الدّائِرَةُ التّاسِعَةُ وَ الْخَمْسونَ، وَبزرگ هِیَ الدّائِرَةُ السَّبْعونَ ، وَزنگوله هِیَ الدّائِرَةُ الثّالِثَةُ وَ الْاَرْبَعونَ ، وراهوی هِیَ الدّائِرَةُ الْخامِسَةُ وَ السِّتونَ ، وَحسینی هِیَ الدّائِرَةُ

الثّالثةُ وَالْخَمْسونَ ، وَحجازی هِیَ الدّائرةُ الرّابعةُ وَالْخَمْسونَ.
رسالهٔ موسیقی از ابوالمفاخر ارموی که بضمیمهٔ رسالهٔ عبدالقادر که در سنهٔ ۶۹۳ درمدرسهٔ مستنصریّهٔ بغداد کتابت شده ، محفوظ است در کتابخانهٔ ملّی بشمارهٔ (۵٤۵) موقّت.

زیر افکندِ خُرد : «زیرافکند ، بردو قسم است یکی خُرد و دیگری بزرگ ، وتری او ، کنایه از لطافت و ملایمت اوست و چون ضربات موسیقی چهار قسم است : زیر و بم و اقرب به زیر و اقرب به بم و هریک بطبیعتی از طبایع منسوب داشته‌اند و زیرافکند خُرد به طبیعت رطوبت منسوب است وتأثیر او ، ترطیب طبایع یابسه است لهٰذا تری زیر افکند فرموده» . کشف اسرار معنوی درشرح ابیات مثنوی ، نسخهٔ عکسی ، متعلق به نگارنده . زیر افکند بزرگ ، مقابل اوست . شرح خواجه ایّوب ، نسخهٔ خطّی ، متعلّق به‌نگارنده .

بیست و چهار : شعب بیست و چهارگانهٔ موسیقی ، بنابرآنکه هرمقام دو شعبه دارد یکی از پستی آن مقام خیزد و دیگری از بلندی آن مقام ، چنانکه گذشت ، مقام دوازده است و عدد شعب بیست و چهار می‌شود مطابق ساعات شبانه روز ، «شعب مشهور نزد ارباب عمل نُه است» نفائس الفنون ، ج ۲ ، ص۸۷ . اینک اسامی شعب بنظم :

دگر بشنو ز من ای مرد هشیار — دو شعبه هر مقامی راست ناچار
مقام راست گنج رنج کاهست — مُبَرْقیع لازمش با پنج گاهست
حسینی کز مقامات است برتر — دو گاه آمد قرینش با محیّر
(ظ : مُحَبَّر)
عراق عشرت افزا هست مطلوب — گهی روی عراق و گاه مغلوب
(ظ : مقلوب)
از اصفاهان کسی کو گردد آگاه — به نیریز و نشابورك برد راه

پس‌از زنگوله اندر نغمه قوّال | نماید چارگاه آنگاه غزّال
چو سازی پردهٔ عشّاق را ساز | نغم در زابل و در اوج انداز
حجاز آمد یکی نخل ثمردار | سه‌گاهست‌و حصار آن نخل‌را بار
چو آمد بوسلیک از پردهٔ راز | عشیران و صبا را داده آواز
۵ رهاوی شد به نوروز عرب رام | به نوروز عجم برد از دل آرام
نوا را کز وی افتد در جهان شور | بود نوروزخا را فرع ماهور
بزرگ آمد چو چنگ ساز کرده | همایون و نهفت از وی دو پرده
چو کوچک را نوازی می‌توانی | که در رکب و بیاتی پرده رانی

رسالهٔ موسیقی خطّی، متعلّق به نگارنده. نیز، غیاث‌اللّغات،
۱۰ آنندراج، در ذیل: موسیقی. چنگ، دارای بیست‌وچهار زِه یا تار بوده‌است،
خاقانی می‌گوید:

گرچه تن چنگ شبه ناقهٔ لیلی است | نالهٔ مجنون ز چنگ مدام برآمد
بیست و چهارش زمام تافته لکن | ناله نه از ناقه از زمام برآمد

دیوان خاقانی، ص ۱۳٤

۱۵ این‌معنی‌مناسبتی‌دارد باشغل‌پیر (موضوع حکایت) که چنگ‌می‌زده‌است.

گذشتن کاروان: بکنایت، فوت فرصت و وقت عمل‌است، در روزگار قدیم که مسافرت با شتر می‌کردند، بهترین وقت برای درهم سپردن راه، شب محسوب می‌شد زیرا شتر درشب بهتر می‌رود بدین جهت روزها شتران‌را بچرا یله و رها می‌کردند وپاسی ازشب رفته بار می‌بستند و برشتر می‌نشستند ودرآغاز
۲۰ روز بمنزل فرود می‌آمدند، مولانا بدین مناسبت می‌گوید: بیگه شد نهار، یعنی روز. کسی‌که درمیان راه می‌خفت و از کاروان باز می‌ماند ممکن بود که راه را نشناسد و بخطر افتد. سعدی می‌گوید:

خواب نوشین بامداد رحیل   باز دارد پیاده را ز سبیل

گلستان سعدی ؛ ص ۵

دربارهٔ ارزش عمر آدمی (ب ۲۱۹۰) مولانا می‌گوید : «تو مپندار که همه اسراف آن باشد که چند درمی بگزاف خرج کنی یا چند خروار گندم بی‌حساب خرج کنی یا میراثی بگزاف مال بسیار بعشرت خرج کند ، اسراف بزرگ آنست که عمر عزیز [بیهوده صرف کنی] که یک ساعت عمر بصد هزار دینار نیابند که اَلْیَواقیتُ تُشْتَریٰ بِالْمَواقیتِ وَالْمَواقیتُ لاتُشْتَریٰ بِالْیَواقیتِ چون وقت عمر مهلت دهد یاقوتها و گوهرها بدست توان آوردن امّا بصدهزار یواقیت وجواهر ، مواقیت عمر نتواند خریدن» . مجالس سبعه : ص ۲۰ .

ای خدا فریاد زین فریاد خواه   داد خواهم نه ز کس زین دادخواه

دادِ خود از کس نیابم جز مگر   زآنکه او از من بمن نزدیکتر

کین منی از وَیْ رَسد دم دم مرا   پس ورا بینم چو این شد کم مرا

همچو آن کو بالو باشد زر شُمَر   سُوی او داری نه سوی خود نظر

ب ۲۱۹۸ ـ ۲۱۹۵

فریادخواه : متظلّم و کسی که دیگری را بمدد طلبد .

دادخواه : شاکی که طالب رسیدگی و عدالت است .

جز مگر : از جنس تأکید ادات به ادات دیگر است که مفید همان معنی است :

جز مگر کاندر شهادت ، گر کسی دارد نگاه

تا قیامت ناید اندر لفظ پاکش ، لاپدید

دیوان ظهیر فاریابی ، طهران ، ص ۱۰۷

متّهم شو همچو یوسف تا درآن زندان درآیی

زآنکه در زندان نیابد جز مگر بدنام و ظالم

دیوان ، ب ۱۶۵۸۰

منی : وجود شخصی که از آن به (من) تعبیر می‌کنند ، اسم مصدر از ضمیر اول شخص متکلّم .

«فریاد خواه ، دادخواه» چنگ است که نالهٔ زار بر می‌کشد و فریاد می کند مانند دادخواهان و متظلّمان درصورتی که این ابیات حکایت گفتار مرد چنگی فرض شود و اگر مقولهٔ مولانا باشد، نفس است (مطابق تفسیر یوسف بن احمد مولوی) که ظالمی است بصورت متظلّم .

حق تعالیٰ بموجب آیهٔ کریمه : وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیدِ (ق ، آیهٔ ١٦) از رگ گردن به بندهٔ خود نزدیک‌تراست و تعبیر : «ازمن بمن نزدیکتر» اشارتی بدین آیه تواند بود .

دوام تعیّن و وجود شخصی در هریک از مراتب وجود ، از آثار تجلّی وجودی است بعقیدهٔ صوفیان . و نمودار تجدّد امثال است بعقیدهٔ اشعریان . تفصیل آن‌را درشرح مثنوی شریف، ج۲، ذیل ب (١١٤٤) ملاحظه‌فرمایید .

مولانا ازاین نزدیکی و ادامهٔ وجود شخصی بسبب فیض الٰهی نتیجه می‌گیرد که باید جز بدو، توجّه نکنیم و تنها از وی استعانت جوییم، این نکته‌را بمثالی محسوس روشن می‌سازد بدین صورت که آدمی هرگاه می‌خواهد پول از کسی بگیرد تمام حواس خود را بدانکس که پول را می‌شمارد و تسلیم می‌کند ، معطوف می‌دارد تا بدان حد که از احوال خود ممکن‌است غافل شود ، وجود و دوام زندگی موهبتی است ایزدی که ارزش آن در وهم نمی‌آید وآن مانند سکّهٔ زر که دانه دانه می‌شمارند ، بتعاقب تجلّی و دم بدم می‌رسد پس بخدا باید توجّه داشت و ادامهٔ این بخشش‌را ازو باید خواست .

پس عمر گفتش که این زاریّ تو　　هست هم آثارِ هُشیاریّ تو

راهِ فانی گشته راهی دیگرست　　زآنک هشیاری گناهی دیگرست

ب ۲۲۰۰ – ۲۱۹۹

هشیاری، مرادف «صَحْو» است که صوفیان آنرا در برابر «سُکْر» بکار می‌برند، این دو اصطلاح را در شرح مثنوی شریف، ج ۱، ذیل : ب (۵۷۵) شرح کرده‌ایم، اضافه می‌کنیم که بعقیدهٔ ابن‌عربی، صحو، همواره پس‌از سُکر و مستی عارض می‌شود بدین معنی که هرگاه وارد قلبی، استعدادی در محلّ بیابد، حکم وارد پیشین را نسخ می‌کند و آنرا ازتصرّف برکنار می‌دارد و ۵ خود بجای آن می‌نشیند، سُکْر، مطابق تعریف او غیبت کلّی و از همه چیز نیست بلکه غیبت و انصراف قلب‌است از هرچه منافی شادی و سرور باشد، صحو، نیز باعلم همراه‌است بدین معنی که چون صاحب سکر بخود بازآید ناچار باید به ارشاد حق بداندکه احوال خودرا چگونه کتمان کند و کدام حال‌را پنهان سازد و کدام یک‌را برزبان آرد واگر حالتی‌راکه پنهان کردنش مناسب‌است، ۱۰ آشکار دارد ازآن آمرزش خواهد.

بنابراین، گوییم که توبه رازی‌است میان بنده و حق که افشاءآن خلاف رسم سالکان‌است، و افشای آن، حاکی‌است ازین که صحو باشرط خود محقّق نشده‌است وگرنه زاری پدید نمی‌آمد پس این هشیاری‌آنست که پیش‌از سکر بنحومعتاد هرکسی‌را حاصل‌است وصحو متعارف ومعروف نزدصوفیان‌نیست. ۱۵

می‌توانیم بگوییم که مولانا مانند بایزید بسطامی وعموم پیروان وی که‌آنهارا (طیفوریان) می‌نامند، سکر و بیخودی‌را برصحو وهشیاری ترجیح می‌داده‌است بدین جهت زاری را که ازآثار صحواست ناپسند می‌دارد زیرا سالک در حال سکر بحال خود نیست و در تصرّف بیخودی‌است و باصطلاح «محمول» و «مسلوب» است ولی درحال‌صحو، حامل ویامَتْنوح‌است، نخستین‌را می‌کشانند ۲۰ و می‌برند و دومین خود می‌رود و می‌کوشد تا برسد، بیت دوم که از «راه‌فانی» حکایتی می‌کند این توجیه را تأیید می‌کند، فانی دراین مورد، متّصف بفنای فعلی وکسی‌است که همهٔ افعال‌را از حق می‌بیند و خویش را از تصرّف معزول

نظیر این مضمون :

گرچه اندر فغان و نالیدن اندکی هست خویشتن دیدن

آن نباشد مرا چو در عشقت خوگرم من بخویش دزدیدن

دیوان ، ب ۲۲۰۵ ببعد

ز خلق جمله گسستم که عشق دوست بسستم ۵

چو در فنا بنشستم مرا چه کار بزاری

دیوان ، ب ۳۲۳۵۰

هست هشیاری زِ یادِ مامَضیٰ ماضی و مُسْتَقْبَلَت پردهٔ خدا

آتش اندر زن بهر دُو تا بکَیْ پُرگِرِه باشی ازین هردو چو نَیْ

تا گِرِه با نَی بود همراز نیست همنشینِ آن لب و آواز نیست ۱۰

ب ۲۲۰۳ — ۲۲۰۱

هشیاری وصحو ، مستلزم زوال سکر و بازگشت بحالت قبل‌از مستی‌است پس معنی آن ، رجوع به ماضی تواند بود ، می‌توانیم بگوییم که پیر چنگی در توبهٔ خود از گذشته یادکرد و چنگ زدن‌را باخاطرآورد وزاری آغازید و ازاینرو دل او بگذشته و احوال پیشین تعلّق یافت و هشیاریش را یاد آنها برانگیخت ۱۵ و بدین معنی ، صحو او از شوب کدورت نفس صافی نبود ، امّا معنی اوّلین عام‌است و دومین بمورد پیر چنگی اختصاص دارد .

آویزش دل بگذشته وآینده هرچند که دراعمال نیک باشد ، دلالت‌دارد برملاحظهٔ حظّ‌نفس‌وبقاءانانیّت که‌صفت‌مبتدیان‌است ، چنین کسی درمعاملات بدرجهٔ اخلاص نائل نشده است بدان جهت که اخلاص راستین ، مقتضی ۲۰ آنست که سالک هرعملی که می‌کند خاص برای خدا کند و نظر به ثواب و عقاب نداشته باشد و همچنان که پای بند حظوظ دنیوی و مادّی نیست ، پای‌بست درجات اخروی و حظوظ معنوی نیز نباشد و در مراحل سلوک باطنی راهرو نباید که جز بخدا متوجّه شود و دیگری را بخاطر خطور دهد که

درغیر این صورت هنوز از اشراك و دوبینی نرسته و بعالم توحید راه نیافته است ، گذشته ازآنکه صوفی ابن الوقت‌است و بماضی و مستقبل کار ندارد و دلش نگران وارد غیبی‌است تا چه فرماید و برچه کار یا خاطر دارد بنابراین تعلّق دل بماضی و مستقبل بنده را ازخدا بدور می‌دارد واز شهود حق محجوب
۵ می‌سازد و پرده‌ای‌است که میان او ومشاهدهٔ حقیقت حائل می‌شود .

هریک از اسباب تعلّق خواه دنیوی یا اُخروی گره وعقده‌ای‌است که درکار می‌افتد و تا ازآن عقده نرهند آزاد شکل و شُطّار وار در راه سلوك پیش نتوانند رفت چه شرط تفرید ، ترك تعلّق وگسیختن بندهای روح است ، آنکس که در بند تعلّق‌است بحسب واقع ودرباطن محدوداست و تا محدودیّت
۱۰ برجاست ، وصول به مطلق میسّر نمی‌گردد مانند نی که تا عقدهٔ بندهای آنرا باز نکنند نَفَس و دم نای زن ازآن ، خارج نمی‌شود .

چون بطَوْفی خود بطوفی مُرْتَدی چون بخانه آمدی هم با خودی
ب ۲۲۰۴

طَوْف : گشتن برگرد چیزی ، گشتن درکوچه و بازار .

۱۵ **مُرْتَدی** : کسی‌که ردا پوشیده باشد ، مجازاً محتجب و مقیّد ، اسم فاعل‌است از مصادر عربی اِرْتِداء .

همچنانکه مادّهٔ واحد دریک زمان ممکن نیست که معروض دوصورت ویا دو عارض ناهمتا و مخالف قرارگیرد و فی‌المثل یک پاره چوب هم دَرِ خانه باشد و هم عصا و یا سیاه وسپید ، احوال قلبی نیز چنین‌است و اگر دلی محلّ
۲۰ بسط شود به قبض متّصف نمی‌گردد و اگر معروض خوف باشد هم درآن حال ، به رجا موصوف نیست ، وصول بهرمقامی ازمقامات سلوك مانند : زهد و ورع و توکّل ، نیز موقوف است به عبور از مقامی که سالک بدان متّصف است ، گذاره کردن هیچ مقامی بدون استیفای تمام حقوق و کمالات و شرائط

تحقّق آن ، هم امکان پذیر نیست بنابراین راهروان دراین‌طریق تا حالتی‌را باز نهلند بحالت دیگر نمی‌رسند وتا از مقامی‌که حقوق آنرا استیفا کرده‌اند ، عبور نکنند بمقام دیگر وصول نمی‌یابند مثل آنکه تامادّه : صورت موجودرا رها نکند محلّ صورت دیگر نتواند بود پس هرحالتی ومقامی‌که سالک درمی‌یابد بمنزلهٔ حجاب‌است نسبت بمقام و حالت دیگر ، این احتجاب را مولانا مثل می‌زند ۵ بحالت کسی‌که بیرون خانه درگردش است و باز بخانه می‌آید : او در هریک ازین دو حال : از دیگری باز می‌ماند چنانکه تا درگردش است از آسایش اقامت وتا درخانه‌است ازفوائد تفرّج ، محروم و بی‌نصیب است ، این‌بیت بمنزلهٔ دلیل‌است از برای بیت پیشین که گفته بود : آتش درین احوال باید زد و از همه باید گذشت تا اوصاف بشریّت زوال پذیرد و فنا حاصل آید . ۱۰

استاد نیکلسن گفته‌است‌که مولانا پیر توبه‌کاررا تشبیه می‌کند به‌کسی‌که بیرون ازخانه گردش می‌کند و همراه باری از خیال واندیشهٔ دیدنیهای خویش بخانه بازمی‌گردد بدان مناسبت‌که پیر توبه‌کرده وازیادگذشته غافل نمانده بود ، این معنی هم خالی از مناسبت نیست .

اکثر شارحان مثنوی ، «مرتدی» که اسم‌فاعل از ارتداداست (مُرْتَدّی) ۱۵ مرکّب از (مرتدّ) ازدین برگشته ویاء خطاب فارسی‌خوانده وبعضی «طوف» را بمعنی طواف کعبه‌گرفته‌اند وآنچه در تفسیر این بیت گفته‌اند دور از ذوق و بکسره خطاست . نظیرآن از مولانا :

آنگه‌که بطوف هم بطوفی وآنگه‌که بخانه هم بطُوفی

دیوان : ب ۲۹۲۶۰ ۲۰

ظاهراً در مصراع دوم، فعل ، مبدل‌است از (توفیدن) بمعنی فریاد کردن. مقدّمهٔ این بحث دربارهٔ تعاقب صور برجسم ، مستفاد است از بحثی

بسیار دقیق که ابوحیّان توحیدی از قول ابوسلیمان منطقی سجستانی نقل کرده است.
الامتاع والموانسة، طبع مصر، ج۱، ص۲۰۲.

ای خبرهات از خَبَرْدِه بی خبَر توبهٔ تو از گناهِ تو بتَر
ای تو از حالِ گذشته توبه جو کَیْ کُنی توبه ازین توبه بگو
گاه بانگِ زیر را قِبْله کُنی گاه گریهٔ زار را قُبْله زنی
ب ۲۲۰۷ ــ ۲۲۰۵

خَبَرْدِه: آنکه آگاهی بخشد، حق تعالیٰ دراین مورد، مُخْبِر.
قُبْله: بوسه، قُبْله زدن: بوسیدن.

معرفت وادراك بشری هرچند وسیع ومنبسط باشد بازهم بسبب محدودیّتی که دارد ناقص و عاجزاست و ازهمه جهت مناسب قوای ادراکی اوست که، مایهٔ اصلی ادراك را از محسوسات می‌گیرد پس هرچه درصفت حق تعالیٰ بگوید و درستایش کمال بی کران او بر دل خطور دهد یا برزبان آرد درخور ذات و صفات خدای بزرگ نیست چنانکه درحدیث آمده است: ماتَوَهَّمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَتَوَهَّمُوا اللهَ غَیْرَهُ. (هراندیشه که کنید خدارا جزآن دانید) احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص۱۴۲. ازاینرو، اطّلاعات وخبرهای آدمی از خدا بی خبر و دوراست.

می‌توان گفت که شناخت ایزد تعالیٰ مقتضی حیرت وآشفته سری و همراه استغراق و بیخودی است و خبر دادن مستلزم شعور وآگاهی ازخود و بنابراین اِخبار از حق علامت نقصان معرفت و بی خبری تواند بود.

ممکن است که «خبرده» را بمعنی مُخْبِر و خبرگزار فرض کنیم، دراین صورت باید گفت که نزد صوفیان اخبار و شرح باید، موافق حال وذوق مخبر باشد واگر سالك سخنی بگوید که حالش آنرا تصدیق نکند، او جزو مدّعیان بی خبراست، عادت پیران طریقت براین جاری است که هرمقامی را مطابق

نتائج آن که حالاً و ذوقاً یافته‌اند شرح کنند، تعریف به حدود و رسوم ، سیرهٔ مشایخ سلوك نیست ، اختلاف جوابهای آنان در مورد هرمقام مبتنی بر همین روش‌است (جع : فتوحات مکیّه ، ج ۲ ، ص۱۸۸) و چون پیر چنگی مدّعی توبه بود و معنی توبه رجوع با حق‌است ، این ادّعا با ذکر و التفات بگذشته مطابقت نمی‌کرد . ۵

توبه ، نخستین مرحلهٔ سلوك و مستلزم اثبات هستی و انّیت عبد است ، بر کندن ریشهٔ هستی یعنی جهاد نفس امری‌است که جز باعنایت حق صورت نمی‌گیرد (جع : شرح مثنوی شریف ، ج ۲ ، ذیل : ب ۱۳۷٤) برخلاف معصیت که‌عمل خارجی واز اعراض‌است‌و زوال آن باتمام‌آثارش بوسیلهٔ توجّه بعواقب آن و عزیمتی مردانه ، بسهولت امکان دارد ، دید و رؤیت توبه بدین ۱۰ سبب از گناه بتر است ، خواجه ابوالوفاء خوارزمی (متوفّیٰ ۸۳۵) درین باره می‌گوید :

بد کردم و اعتذار بدتر ز گناه

چون هست درین عذر سه دعویٰ تباه

دعویٔ وجود و دعویٔ قوّت و فعل ۱۵

لا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ اِلّا بِالله

از دگرسو، رکن اصلی توبه، پشیمانی وحسرت برفعل سابق و گذشته‌است که بدون احضار ماجرای واقع شده در خاطر ممکن نمی‌شود پس توبه متضمّن بازگشت به ماضی و رجوع قهقریٰ است ، این واپس رفتن بمذاق صوفیان پسندیده نمی‌آید ، صوفی باید برق رفتار و دور پرواز باشد ؛ واپس نگریستن ۲۰ و ایست و توقّف ، حکم مردن دارد ، درصورتی که گناه عملی‌است که انقضا می‌پذیرد .

آنگاه گوییم که عدّه‌ای از پیران طریقت عقیده داشتند که حقیقت توبه

گذشت و عبور از توبه وبعبارت دیگر توبه ، از توبه کردن‌است ، از رُوَیْم بن احمد (متوفی ۳۰۳) پرسیدند که توبه چیست ، گفت : آنکه از توبه کردن توبه کنی (اللّمع ، لیدن ، ص۴۳) .

ظاهرا دلیل این نکته آنست که توبه چنانکه گفتیم استحضار معصیت را
۵ بهمراه دارد ، استحضار معصیت ممکن‌است آدمی را به ارتکاب آن برانگیزد بخصوص که ارتکاب گناه وقتی صورت می‌گیرد که مرتکب از آن لذّت می‌برد خواه محرّك آن ، قوّهٔ غضبی یا شهوانی باشد بنابراین پیش چشم داشتن و با یاد آوردن معصیت ممکن‌است که لذّت را مجسّم سازد و توبه کار را رغبت افزاید تا توبه را بشکند و به ارتکاب معصیت گراید ، نظر بدانچه گفتیم توبه مخاطره
۱۰ آمیزاست و سالك باید ازآن درگذرد ، گمان می‌رود که ابوالقاسم جنید بن محمّد (متوفی ۲۹۷) بدین‌جهت ،توبه را به نسیان و فراموشی معصیت وخطا ، تعریف کرده‌است (اللّمع ، ص۴۳) مولانا نیز برین عقیده رفته‌است .

بنظر دیگر معنی توبه رجوع از مخالفت به موافقت است ، صفتی که در بدایت سلوك ، التزام بدان ضرورت دارد ولی چون موافقت صفت سالك
۱۵ شود محلّی برای توبه نمی‌ماند و اگر توبه را رجوع به حق فرض کنیم ، آنگاه صفت دوران و مهجوران است وکسانی که بنعمت وصول و استغراق در حق نائل‌شده‌اند ازین‌حالت مستغنی‌هستند زیرا رجوع صفت غائب‌است نه واصل.

ابن عربی که درتحلیل معنی توبه دقّت بسیار بکار برده بنوع دیگر توجیه می‌کند ، بگفتهٔ او ، توبه صفت حق تعالی و عبد محلّ ظهور آن صفت است
۲۰ بدلیل آنکه خدارا «توّاب» می‌گوییم ، منتهی فعل «تابَ» هرگاه مستند بحق باشد به (علی) و هرگاه به بنده اسناد یابد به (الی) متعدّی می‌شود ، درآیات قرآن کریم هم بدینگونه آمده‌است پس دعوی توبه ازجانب عبد بمنزلهٔ غَصْب و تصرّف درملك غیراست ، ازین دعوی بنده باید توبه کند . فتوحات مکّیّه

ج۲ ، ص ۱۹۰ــ ۱۸۳ . این عقیده مخالف است با گفتهٔ محمّد غزّالی که توبه‌را در جمیع احوال وتا هنگام مرگ برای همهٔ طبقات ضروری شمرده است . احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج٤ ، ص ۱۰ ــ ۷ . مضمون بیت اوّل مناسبست با گفتهٔ شیخ عطّار :

چون بی‌خبر بود مگس از پرّ جبرئیل ۵
از تو خبر دهند و چنان از تو بی‌خبر

دیوان عطّار ، طهران ، ص ۳۰۰

نسخه بدل : خبر دهنده . مجالس سبعهٔ مولانا : طبع انقره ، ص ۳٤ .

چونکه فاروق آینهٔ اسرار شد — جانِ پیر از اندرون بیدار شد
همچو جان بی‌گریه و بی‌خنده شد — جانْش رفت‌وجانِ دیگر زنده شد ۱۰
حیرتی آمد درونش آن زمان — که برون شد از زمین و آسمان
جُست‌وجُویی ازورای جُست‌وجو — من نمی‌دانم تو می‌دانی بگو
حال و قالی از ورای حال و قال — غرقه گشته در جمالِ ذوالجلال
غرقهٔ نه که خلاصی باشدش — یا بجز دریا کسی بشناسدش

ب ۲۲۰۸ ــ ۲۲۱۳ ۱۵

فاروق : هرچه دو چیز را از هم جدا کند ، کسی که حق و باطل‌را امتیاز دهد ، لقب عمر بن الخطّاب خلیفهٔ دوم که مطابق روایات ، جبرئیل یا حضرت رسول اکرم (صم) یا اهل کتاب (یهودیان و مسیحیان) بوی داده‌اند بلحاظ آنکه حق را از باطل باز می‌شناخت یا حق همواره بر زبانش جاری می‌شد و یا آنکه بسبب اسلام‌آوردنش ، مسلمانان نیرو گرفتند ومسلمانی درمکّه علنی‌شد . ۲۰ جمهرهٔ ابن دُرَید ، طبع حیدرآباد دکن ، ج۲ ، ص ۳۹۹ ، لسان العرب ، تاج العروس ، در ذیل : فرق .

گریه و خنده عملی جسمانی‌است و مبدأ هریک میل شهوانی‌است با این

تفاوت که گریه از فقدان نفع یا لذّت و خنده از وجود نفع و لذّت یا اعجاب پدید می‌آید و ازاینرو جان انسانی بدان دو متّصف نمی‌شود.

جان دیگر، در این مورد: روح قدسی و الهی است که پس‌از زوال آثار جان حیوانی پیوند می‌گیرد و زندگانی تازه می‌بخشد، از پیوند این جان، سالک بمقام معرفت ترقّی آغاز می‌کند و از کمال معرفت، حیرت پدید می‌آید پس‌از آن جست‌و جو و طلب از لون و شکل دیگر می‌شود و سَیْر الی‌الله بنهایت می‌رسد و سَیْر فی‌الله شروع می‌شود، درین مرتبه: جست و جو مؤخّر از یافت و وصول‌است برخلاف جست و جوی نخستین که بر یافت مقدّم‌است بدین معنی جست و جویی‌است ورای جست و جوی اوّلین. ظاهرا نظر بدین گونه طلب حکیم سنایی گفته‌است:

همه چیز را تا نجویی نیابی جزاین دوست را تانیابی نجویی

دیوان سنایی: طبع طهران ۱۲۷٤: ص۲۳۸

می‌توان گفت که مولانا فحص حسّی و خارجی یا وهمی وعقلی‌را باطلب درونی مقایسه می‌کند که اوّلین بحسّ یا مدارك ذهنی و دومین بوسیلهٔ ذوق عرفانی ادراك می‌شود. بهرصورت (خواه به توجیه اوّل یادوم) وصف اینگونه طلب از حیّز عبارت بیرون‌است.

سرانجام حیرت: استغراق وگم بودگی عین سالك‌است در دریای وجود حق: استغراقی که پایانی ندارد وگم شده را باز نتوان یافت بدان جهت که سیر فی‌الله بنهایت نمی‌انجامد و درتجلّی ذاتی عین و اثر باقی نمی‌ماند.

عقلِ جُزْو از کُلّ گویا نیستی گر تقاضا بر تقاضا نیستی
چون تقاضا بر تقاضا می‌رسد موجِ آن دریا بدینجا می‌رسد

ب ۲۲۱٤، ۲۲۱۵

در زبان پارسی ادات شرط (اگر) تعلیق و ترتّب فعلی را برفعل دیگر

می‌رساند، فعلی که تعلیق می‌شود (جزا) وفعلی که جزا برآن مترتّب‌است (شرط) نامیده شود . فعل جزا مشروط‌است بحصول شرط و بعد از ادات (اگر) مفاد آن شکّ و تردّد در حصول فعل‌است ، هرگاه شرط ، ممتنع و نفی آن قطعی باشد ، مرسوم قدما اینست که به‌آخر فعل شرط و جزا(ی) ملحق می‌کنند ، اگر فعل مثبت باشد دراین حال ، مفاد آن نفی‌است که از امتناع شرط مستفاد ۵ می‌گردد ، مانند :

گر بیندیشدی ز آخر کار   از بد و نیک گنبد گردان
نه نهالی نشاندی بزمین   نه بنائی برآوردی بجهان

دیوان مسعود سعد : ص۴۲۵

اگر مملکت را زبان باشدی   ثناگوی شاه جهان باشدی ۱۰

همان مأخذ . ص۵۰۱

یعنی زبان نداورد و ثنا نمی‌گوید،واگر فعل منفی باشد مفادآن اثبات‌است بنا برقاعدهٔ (نفی درنفی اثبات است) زیرا نفی امتناع : مقتضی امکان یا وجوب فعل‌است . مانند :

ور مرکّب نیستی از نیکوی   جانم ازعشقش مرکّب نیستی ۱۵

لباب الالباب ، ج۲ . ص۱۲

بیت اوّل از نوع دوم و معنیش چنین‌است که عقل جزوی مدد گویائی از عقل کلّی می‌پذیرد زیرا استعداد و پذیرش او . مقتضی‌خواهش‌متوالی‌است.
ادات یاحرف اضافه (بر) میان دو اسم . مفید معنی پیوستگی وتوالی‌است و درمورد دو چیز که پشت سر هم و پیوسته بیکدیگر ، قرار گیرند . استعمال ۲۰ می‌شود ، مثل :

خم اندر خم و مار برمار بر   بدان غبغبش تار بر تار بر
بمردی و رادی بگنج و گهر   ستون کیانم پدر بر پدر

شاهنامهٔ فردوسی

غلامان گل چهره و دلربای کمر بر کمر پیش تختش بپای
زمین برزمین تا باقصای روم بجوشید دریا بلرزید بوم
اسکندرنامهٔ نظامی ، بنقل ازآنندراج

بیش پریشان مکن از پی آشوب من زلف گره برگره جعد شکن برشکن
۵ دیوان سنایی ، ص۳۹۷

عقل جزوی مدد از عقل کلّی می‌گیرد که منبع معارف و علوم و خزانهٔ اسرار است بدینگونه که چون فکر وطلب ذهنی که نوعی از حرکت دماغی است بمجهولی متوجّه شود و مقدّمات وصول را از معلومات سابق برنهج درست و راست ترتیب دهد آنگاه علم بمطلوب برعقل جزوی انسانی افاضه می‌شود ؛
۱۰ شرط افاضه : طلب است و کسی که درحال استغراق است از صفات خود جدا می‌ماند و به تقاضا متّصف نتواند بود ونیز چون مجهول مطلق است ، هیچ ذهنی آنرا طلب نمی‌کند پس دیگری هم اورا نتواند شناخت ؛ این دو بیت بنا براین توجیه ، دلیل گونه‌ایست برمضمون بیت سابق .

شارحان مثنوی ، «کُل» را عبارت از خدا وگاه عقل کلّی گرفته‌اند
۱۵ ولی تفسیری لایق و درخور نکرده‌اند .

چونک قصّهٔ حالِ پیر اینجا رسید پیر و حالش روی در پرده کشید
پیر دامن را زگفت وگو فشاند نیم گفته در دهانِ ما بماند
ب ۲۲۱۶ ، ۲۲۱۷

دامن از چیزی افشاندن : بکنایت ؛ دور ریختن و صرف نظر کردن .

۲۰ مترتّب است برمضمون بیت (۲۲۱۴ ، ۲۲۱۵) بدینگونه که چون پیر بحال استغراق رسید وعین واثرش فنا پذیرفت ، درنتیجه ، ازحال او خبر نتوان داد زیرا که اَلْمَعْدومُ لایُخْبَرُ عَنْهُ . واو نیز ازگفتار باز ماند زیرا تکلّم از فانی و مستغرق متصوّر نیست .

از پیِ این عیش و عشرت ساختن صد هزاران جان بشاید باختن
در شکارِ بیشهٔ جان باز باش همچوخورشیدِ جهان جان‌باز باش
جان فشان افتاد خورشیدِ بلند هردمی تی می‌شود پُر می‌کنند
جان فشان ای آفتاب معنوی مر جهانِ کهنه را بنما نوی
در وجودِ آدمی جان و روان می‌رسد از غیب چون آبِ روان ۵
ب ۲۲۲۲ – ۲۲۱۸

تی : مخفّف تهی است بمعنی خالی .

جان‌بازی خورشید ، نور افشانی آنست چه نور بمنزلهٔ جان خورشید است ، خالی شدن و پُر شدن آفتاب تصویری و تخیّلی از انقباض وانبساط نور اوست که بحسب ظاهر گویی بیرون می‌ریزد وباز بدرون آن باز می‌گردد ، برای تفسیر ۱۰ بیت آخرین ، جع : شرح مثنوی شریف ، ج۲ : ذیل : ب (۱۱۴۵) .

گفت پیغامبر که دایم بهرِ پند دو فرشته خوش منادی می‌کنند
کای خدایا مُنفقان را سیر دار هر درَمشان را عوض ده صد هزار
ای خدایا مُمسکان را در جهان تو مده اِلّا زیان اندر زیان
۱۵ ۲۲۲۳ – ۲۲۲۵

ناظر است به حدیث شریف : مامِنْ یَوْمٍ یُصْبِحُ الْعِبادُ فیهِ اِلّا مَلَکانِ یَنْزِلانِ فَیَقولُ اَحَدُهما اَللّٰهُمَّ اَعْطِ مُنْفِقاً خَلَفاً وَیَقولُ الْآخَرُ اَللّٰهُمَّ اَعْطِ مُمْسِکاً تَلَفاً . (هیچ روز نیست که بندگان خدا بصبح درآیند مگر آنکه دو فرشته ازآسمان فرود می‌آیند ، یکی می‌گوید خدایا بخشندگان‌را عوض ده وآن دیگر می‌گوید خدایا مردم زُفت‌را تباهی مال ده) ۲۰ احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۲۲ .

ای بسا اِمساك کز اِنفاق به مال حق را جز بامرِ حق مده
تا عوض یابی توگنجِ بی‌کران تا نباشی از عِدادِ کافران

کاشتُران قربان همی کردند تا چیره گردد تیغشان برمصطفیٰ

ب ۲۲۲۸ ـ ۲۲۲۶

امساك : نگهداری مال و خرج نکردن آن ، سجیّه‌ای که آدمی‌را از صرف مال در حقوق الـهی مثل زکاة و خمس و یا حقوق اخلاقی مانند رعایت زن و فرزند و آنچه مستحبّ است ، باز دارد و بدین معنی مرادف بخل است درتعبیرات محدّثین .

انفاق : صرف کردن مال است در محلّ معقول و مشروع . مقابل : اسراف و تبذیر .

شرط صحّت و حسن هرعملی خواه از جنس عبادات و خواه از نوع معاملات باشد آنست که عمل مطابق اصول و روش عقلا و موافق شریعت و درمحلّ و بجای خود انجام گیرد فی‌المثل اگر کسی نماز صبح‌را سه رکعت بخواند آن نماز باطل است و اگر مال خویش را بکسی دهد که بقصد خودکشی و یا کشتن‌دیگران زهر می‌خرد ، آن‌بذل‌وانفاق‌ناپسند ونامشروع‌است پس‌امساکی‌که بحکم اصول و درجای خود باشد از انفاق ناموجّه ونامشروع بهتراست ، دلیل مولانا آنست که اموال ملك خداست بدان جهت که مادّهٔ آن به‌آفرینش وی وجود یافته است و تحصیل آن موقوف است برقدرتی که او به بندگان خود می‌دهد ، درقرآن کریم آمده است : وَاَنْفِقُوا مِمّا جَعَلَکُمْ مُسْتَخْلَفینَ فیهِ . (و ازآن مال که خدا شمارا درتصرّف آن خلیفهٔ خود کرده‌است انفاق کنید) الحدید ، آیهٔ ۷ .

تصرّف درملك ومال غیر باید به میل ودلخواه او باشد بنابراین ، مال‌را باید مطابق امر خدا یا ولیّ خدا صرف کنیم ، علاوه برآنکه مال قوام و پایهٔ معیشت‌است و کسی‌که قدر مال‌را نداند و بی مورد خرج کند ازجملهٔ سُفهاست و نیز مقصود از تبذیر و اسراف ، خرج کردن مال‌است درغیر محلّ خود .

آنگاه اتفاق تابجا را مثل می‌زنند بعمل کافران قریش در جنگ بدر که روزی ده شتر قربانی می‌کردند تا بر پیغمبر(ص) ظفر یابند، تفصیل آنرا بزودی خواهیم گفت.

امرِ حق را باز جو از واصلی امرِ حق را درنیابد هر دلی

ب ۲۲۲۹ ۵

واصل : کسی‌است که ازخود رسته و بحق پیوسته باشد بنابراین، وصل: نهایت سیر الی‌الله است که سالک مراحل سلوک را بپایان رسانیده و از صفات بشری پاك شده است، کسی که از غیر خدا گسیخته باشد. بعضی گفته‌اند وصل: آنست که بنده از اوصاف خود فانی و به اوصاف حق باقی شود، بموجب این تعریف: وصل، از مراتب سیر فی‌الله است و «واصل» کسی‌است ۱۰ که متحلّی به اوصاف و اسماء الٰهی باشد. «اندك ترین وصال، دیدن بنده است خدای‌را بچشم دل اگرچه باشد آن وصال و دیدن از دور واین دیدن از دور اگر پیش‌از رفع حجاب است، محاضَره گویند و اگر بعداز رفع حجاب است، مکاشَفه گویند و مکاشفه بی‌رفع حجاب نبود بعد آنکه رفع حجاب کند در دل بالیقین بداند که خدای هست با ما حاضر و ناظر و شاهد، این را ۱۵ نیز اَدنیٰ وصال گویند و اگر بعد رفع حجاب و کشف چون تجلّی ذات شود در مقام مشاهدهٔ اعلیٰ درآید، این را اَعلیٰ وصال گویند.» اصطلاحات الصّوفیّه، در ذیل: وصل. کشّاف اصطلاحات الفنون، در ذیل: وصال.

بموجب اصول صوفیان، سالک در جزئیّات امور خود باید به شیخ و پیر خود مراجعه کند وازاو دستور بگیرد، اطاعت امر، شرط اصلی سلوك‌است، ۲۰ شرطی‌که بهنگام بیعت، مریدان تعهّد می‌کنند وتا دم مرگ برعایت آن، مکلّف هستند، دلیل این‌مطلب آنست‌که احوال و اخلاق و اعمال انسان ازمتشابهات است و بسا کسا که عملی بظاهر نیك انجام می‌دهد وآن سبب وبال اوست

بدان سبب که ریشهٔ خودخواهی در وجود او سخت نیرومند ولی پنهان است و
این عمل نیک عُجب و خود پسندی وی را برمی‌انگیزد و بمخاطرهٔ عظیم
می‌افکند ، درمورد چنین کسی ترك آن عمل، مطلوب‌تر است و ای بسا کس که
کاری بظاهر زشت می‌کند وآن سبب بیداری او می‌شود و ازآن کار زشت
۵ نتیجهٔ مطلوب بدست می‌آرد بدان جهت که قهر نفس و شکست زندان هوی
موقوف برآن بوده است ، در علم اخلاق و مبانی شریعت ، امراض نفسانی و
داروی آنها را وصف کرده‌اند امّا تشخیص مرض و تعیین دوا و مقدار آن
برعهدهٔ طبیب الٰهی‌است همچنانکه درکتب طبّ جسمانی ، امراض بدن و
علاج آنهارا یاد می‌کنند لیکن آنها بدون وجود طبیب حاذق فایده نمی‌بخشد ،
۱۰ علاج امراض قلب و باطن بوسیلهٔ کتب اخلاق همچنانست که بیماری از روی
کتابهای طبّ خودرا درمان کند ، رجوع به علماء اخلاق و علوم ظاهر که فاقد
عمل هستند همان حکم دارد که مریضی معالجهٔ خودرا از داروساز ، طلب کند ،
درمورد انفاق و امساك می‌توان گفت که اگرچه موارد آن بموجب گفتهٔ علماء
اخلاق و اهل ظاهر روشن‌است ولی نیّت کسی‌که انفاق می‌کند و نتیجه‌ای که
۱۵ ازآن می‌خواهد بگیرد و جهتی‌که مال درآن صرف می‌شود ، در خور ملاحظه
و رعایت‌است ، مادّهٔ نفاق دیرگسل که در سرشت غالب خلق ، زیرکانه عمل
می‌کند گاه چنان خودرا در پردهٔ نیکوکاری و خیراندیشی نهان می‌دارد که
انسان خود نیز ، زرق وتزویر آنرا بازنمی‌شناسد ، بد می‌کند و پندارد که خوب
می‌کند ، کژ می‌رود وگمان می‌برد که براه راست رفته‌است ، بدین نظر ، صوفیان
۲۰ اطاعت امر ولی‌را براصحاب بدایت ونوعهدان سلوك ، لازم وفریضه می‌دانند ،
اطّلاع برامرحق‌ازطریق علوم رسمی، کفایت نمی‌کند، ادراك حقیقی ضروراست
وآن کار دلی‌است که منازل را بقدم صدق پیموده و برمکاید نفس ، وقوف
تمام یافته باشد .

چون غلام ِ یاغیی کو عدل کرد مال ِ شه بر یاغیان او بذل کرد

در نُبی ا ِنذار ِ اهل ِ غفلتست کان همه ا ِنفاقهاشان حسرتست

عدل ِ این یاغی و دادش نزد ِ شاه چه فزاید دوری و روی سیاه

سروران ِ مکّه در حرب ِ رسول بودشان قربان باومید قبول

ب ۲۲۳۳ ــ ۲۲۳۰ ۵

بیت دوم اشاره است به آیهٔ شریفه : ا ِنَّ الَّذینَ کَفَروا یُنْفِقونَ اَمْوالَهُمْ لِیَصُدّوا عَنْ سَبیلِ اللهِ فَسَیُنْفِقونَها ثُمَّ تَکونُ عَلَیْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ یُغْلَبونَ (آنها که کافراند مالهای خودرا خرج می‌کنند تادیگران‌را از راه خدا باز دارند ، آن‌مالهارا صرف می‌کنند آنگاه ارمان وحسرت می‌برند و مغلوب می‌شوند .) الانفال ، آیهٔ ۳۶ . ۱۰

این کافران ، دوازده تن از اشراف قریش بودند که درجنگ بدر مهین (سال دوم هجرت) هرروز ده شتر می‌کشتند ومشرکان‌را میزبانی می‌کردند وآنهارا (مُطْعِمین) می‌نامند ، مقصود مولانا از «سروران مکه» نیز همین مُطْعِمان‌است . بعضی گفته‌اند که این‌آیت در شان ابوسفیان بن حرب ، پدر معاویه نازل شد که درجنگ اُحُد (سال‌سوم‌هجرت) چهل اوقیّه زر ، هر اوقیّه چهل‌و دو مثقال ، ۱۵ بر مشرکان نفقه‌کرد ، مولانا روایت نخستین و محمّد بن جریر طبری روایت دومین‌را برگزیده است . تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۹ ، ص۱۴۹ ، کشف الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج۴ ، ص۴۳ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج۴ ، ص۵۴۲ ، المنمّق ، طبع حیدرآباد دکن ، ص۴۸۸ .

مولانا برای انفاق نابجا ، دو مثال می‌آورد یکی غلام یاغی‌که دعوی ۲۰ استقلال کند ومال خزانهٔ پادشاه را برهمراهان یاغی خود بذل نماید ، این‌مثال بمناسبت آن می‌آورد که ملوك و امرا در روزگاران گذشته بردگان را تربیت می‌کردند وگاه نیز در ایفاء لذّات نفسانی بکار می‌بستند و سپس برمی‌کشیدند و

کارهای سترگ بدانها می‌سپردند و برقلعه‌های محکم در ثغور می‌گماشتند وازچنین کسان ، با چنان روش ، انتظار وفاداری داشتند ، بعضی اوقات ، این بردگان نودولت همینکه فرصت می‌یافتند سر بعصیان برمی‌آوردند وخلاف آغاز می‌کردند، نمونهٔ این حوادث درقرن ششم و هفتم بسیار اتّفاق افتاده‌است ومولانا از دیده و شنیدهٔ خویش ، مثال آورده‌است .

دوم ، کافران قریش که درآیهٔ شریفه بدانها اشارت رفته و مولانا در ابیات پیشین ، این قصّه‌را نمونه آورد، این دو مثال ، نتیجه‌ای یگانه دارد وآن، انفاق است نه بجای خود .

بهرِ این مومن همی‌گوید ز بیم درنماز اِهْدِ الصِّراطَ الْمُسْتَقیم
ب ۲۲۳٤

مأخوذاست از آیهٔ کریمه : اِهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقیمَ . (خدایا مارا براه راست هدایت کن) الفاتحة : آیهٔ ٦ .

راه راست ، بحسب ظاهر و در حرکات حسّی ، راه روشنی‌است که براست و چپ نگراید و یا کوتاه‌ترین مسافت‌است میان مبدأ حرکت و نهایت آن ، درآیهٔ شریفه تفسیر شده‌است به اسلام و دین حق و قرآن و راه بهشت و سنّت پیمبر و سیرهٔ ابوبکر وعمر ونیز طریق محمّد واهل البیت وامام و ولیّ .

هدایت، راه نمودن‌است وآن نسبت بکافر واضح‌است ولی‌لفظ « اهدنا » را ، پیامبر و امامان و مومنان برزبان آورده‌اند و هم در نماز می‌خوانند ازینرو مفسّران بضرورت، هدایت‌را درین آیه بمعنی‌توفیق وزیادت ایمان وثبات بردین حق گرفته‌اند ، صوفیان می‌گویند در حقّ مریدان ، استقامت برخدمت و در درجهٔ مؤمنان ، استقامت برتوحید ودرمرتبهٔ عارفان ، رهائی از وسائط مقامات ومجاهدات‌است ، بنظر دیگر ، حرکت ازقوّه بسوی فعل ، امری تدریجی‌است، رفتن از نقص بسوی کمال که سیر معنوی‌است و غالبا بنحو تدریج حصول

می‌یابد باموانع وقواطع همراه‌است وآنگاه به‌نتیجه می‌رسد که از افراط و تفریط مصون ماند ، تشخیص حدّ میانین چنانکه گفتیم دشوار است ،آدمی گاه فریفتهٔ شوق ونشاط درعمل می‌شود وراه افراط می‌پیماید بگمان اینکه برخدمت وطاعت افزوده‌است و وقتی هست که از میل به تن آسانی بسوی تفریط می‌رود بخیال اینکه حکم حق دربارهٔ او چنین‌است و درین هردو حالت خویش‌را برصواب ۵ می‌پندارد و خودخواهی غریزی اورا براین عقیدت می‌گمارد و اورا نادانسته بگمراهی می‌کشاند بنابراین ، باید عمل خودرا همواره بمیزان مرد کامل و ولیّ حق برسنجد تا دراشتباه نیفتد پس ترس مؤمن ازآن‌جهت‌است که حدّ وسط ، راهی‌است دقیق و باریک و هرچشمی آنرا باز نمی‌شناسد لیکن اتّصال بولیّ کامل ، اورا ازاین خطر رهایی می‌بخشد ، مراد مولانا همین توجیه‌است بدلیل : ۱۰
امر حق‌را باز جو از واصلی .

جع : تفسیر سهل بن عبدالله تستری ، طبع مصر ، ص۱۰ ؛ تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۵۷ - ۵٤ ؛ تبیان طوسی ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۱۵ ، تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۳٤ - ۳۳ ، کشّاف ، طبع مصر ، ج۱ ، ص۵۳ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج۱ ، ص۲۰۱ - ۱۹۸ ، ۱۵ حقائق سلمی ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی ، بیان السّعادة ، طبع ایران ، ج۱ ، ص ۱۹-۱۸ .

آن درم دادن سخی را لایقست — جان سپردن خود سخای عاشقست
نان دهی از بهرِ حق نانت دهند — جان دهی از بهرِ حق جانت دهند
گر بریزد برگهای این چنار — برگ بی برگیش بخشد کردگار ۲۰
گر نماند از جود در دستِ تو مال — کَیْ کند فضلِ الٰهت پای مال
هرکه کارد گردد انبارش تهی — لیک اندر مزرعه باشد بهی

وآنکه در انبار ماند و صَرفه کرد   اُشْپُش وموشِ حوادث پاك خورد

ب ۲۲۴۰ – ۲۲۳۵

بَرْگِ بی بَرْگی : سرمایهٔ عدم تعلق و آزادگی از رقیت هویٰ و تقلید و آویزش دل بهرچه غیر خداست .

۵ **برگ :** ساز و سرمایه ، پوستی که قلندران مانند لُنگ برمیان می‌بسته‌اند.

بی برگی : بی سر و سامانی ، فقر و درویشی ، آزادی و حریّت از تعلق .

برگ بی برگی نداری لاف درویشی مزن

رخ چو عیّاران میارا جان چو نامردان مکن

دیوان سنائی ، ص۳۷۵

۱۰ **اُشْپُش :** جانوری خرد و سیه فام که در غلّه پیدا می‌شود وآنرا فاسد می‌کنند ، اکنون آنرا (شپشه) می‌گویند ، در بشرویه ، تلفظ (اُشْپُش) برجای‌است و آنرا در مورد جانوری بکار می‌برند که در تن انسان پدید می‌آید وآن دیگر را که درگندم و جو و دیگر حبوب می‌افتد ، (شپشه) می‌نامند . نظیر مضمون ، ب ۲۲۳۶ .

۱۵ نه که قصّاب بخنجر چو سر میش ببرد

نهلد کشتهٔ خود را کشد آنگاه کشاند

چو دم میش نماند کندش از دم خود پُر

تو ببین کین دم یزدان بکجاهات رساند

دیوان ، ب ۸۰۰۲ ببعد

۲۰ مضمون بیت (۲۲۴۰) شبیه است بدانچه از عیسی علیه‌السّلام نقل می‌کنند: اِنِ استَطَعتَ اَن تَجعَلَ کَنزَکَ حَیثُ لاتَاْکُلُهُ السّوسُ ولاتُدرِکُهُ اللّصوصُ، فَافعَل (اگر توانی که خزانه وانبارخود آنجا نهی که

شیشه نخورد ودزدان بدان دست نیابند پس چنین کن .) الامتاع والموانسة، طبع مصر، ج۲، ص۴۴ .

این جهان نفیست در اثبات جو صورتت صفرست در معنیت جو
جان شور تلخ پیش تیغ بر جان چون دریای شیرین را بخر
ور نمی دانی شدن زین آستان باری از من گزرش کن این داستان

ب ۲۲۴۳ ــ ۲۲۴۱

صِفْر : تهی و خالی، در علم حساب، نقطه یا دائرهٔ کوچکی است که نشانهٔ خالی بودن محلّ است از عددی که در آن مرتبه باید قرار گیرد، صفر پیش از رقم هیچ است و بحساب در نمی آید :

بد خواه تو در شکنتهٔ این تختهٔ خاکی ۱۰
صفریست که بیشی ندهد هیچ رقم را

دیوان انوری، ص۷

جانِ شورِ تلخ : بکنایت، جانی که آلوده هوی و هوس است و پرورش راست ودرست نیافته است . مقابل: «جان چون دریای شیرین» که مقصود جان وارسته و تربیت یافته و فرهیخته است . مناسب است بامضمون این دو بیت : ۱۵

مرگ اگر مرد است آید پیش من تا کشم خوش در کنارش تنگ تنگ
من ازو جانی برم بی رنگ و بو او ز من دلقی ستاند رنگ رنگ

دیوان، ب ۱۴۰۳۵ ببعد

مأخذ و نقد و تحلیل این داستان

مأخذ واصل این حکایت بی گمان قصهٔ ذیل است:

وَحُکِیَ اَنَّ بَعْضَ الْاَعْرابِ خَرَجَ قاصِداً بَعْضَ الْمُلوکِ یَسْتَمْنِحُهُ فَاسْتَطابَ الْماءَ (ظ: ماءً) فی بَعْضِ الْمَراحِلِ فِی الطَّریقِ فَمَلَأَ مِطْهَرَتَهُ ماءً فَجاءَ اِلَی الْمَلِکِ فَلَمّا رَآهُ مَلَأَ مِطْهَرَتَهُ دَنانیرَ فَقالوا لَهُ نُدَماؤُهُ فی ذلِکَ فَقالَ جاءَ الْاَعْرابِیُّ بِما لَمْ یَکُنْ لَهُ غَیْرُهُ وَلَنا مِنْ هٰذِهِ الدَّنانیرِ غَیْرُ مااَعْطَیْناهُ فَالْیَدُ لَهُ. (آورده‌اند که عربی بیابانی برآهنگ بخشش و بامید سخای یکی از شاهان از مَحَلّهٔ خود بیرون آمد و دریکی از منازل راه آبی یافت که بمذاق وی خوش آمد و قمقمهٔ خودرا از آن پُرکرد و بسوی آن شاه آمد همینکه چشم پادشاه بروی افتاد قمقمه‌اش از مسکوك زر درآکند. ندیمان شاه درین بخشش شگرف با او سخن گفتند وسبب پرسیدند، گفت این اعرابی جز این که آورد چیزی نداشت وما از این مسکوك زر بسیار داریم، هنوز دست دست اوست.) این حکایت در کتاب (رَوْح الارواح) ذکر شده‌است، روح الارواح کتابی‌است درشرح و تفسیر اسماء حُسنی برطریقهٔ واعظان و مذکّران، مشحون بحکایات و قصص پیمبران وگاهی رجال اسلام از صحابه و صوفیّه و زهّاد و مشتمل براحادیث نبوی و اقوال بزرگان دین و اشعار عربی وفارسی که بعضی ازخود مصنّف و برخی از سنائی و شعرای دیگراست که من آنهارا هنوز نشناخته‌ام، مصنّف بی گمان نظری به‌کتاب (التّحبیر فی علم التّذکیر) از ابوالقاسم قشیری (متوفّیٰ ٤٦٥) داشته‌است. بگواهی بعضی قرائن‌از قبیل اسلوب عبارت وآوردن اشعار

سنائی احتمال می‌دهیم که تألیف آن پیش‌تر از اواسط و یا اواخر قرن ششم هجری
صورت نگرفته‌است ، مؤلّف کتاب درآغاز بعضی نسخ بنام : (شهاب‌الدّین
ابوالقاسم عبدالله بن المظفّر السّمعانی) و در پاره‌ای از نسخه‌ها (شهاب‌الدّین
ابوالقاسم احمد بن ابی‌المظفّر منصور السّمعانی) یاد شده‌است . پس لقب و
۵ کنیت و نسبت او بخاندان بزرگ و نامور سمعانی که از علماء مشهور شافعیّه بوده
و درشهر مرو ، میزیسته‌اند ، مورد اتّفاق اکثر نسخه‌هاست ، در یک نسخه
باالقب (شهاب‌الاسلام والمسلمین) مذکوراست . نسخه‌های این کتاب‌را آقای
دانش پژوه درمجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات (شمارهٔ ۵ ، سال ۱۵) معرّفی کرده‌اند .
ابوالقاسم احمد بن ابی‌المظفّر منصور سمعانی مردی مشهوراست ، بگفتهٔ
۱۰ سبکی او فقیه و مفتی و واعظ و شاعر بود و بسال (۴۸۷) ولادت یافت و در
سنهٔ (۵۳۴) درگذشت ، پسر او ابوبکر محمّد بن ابی‌القاسم احمد نیز از علما
بود و در وعظ و تذکیر شهرتی درخور یافته بود (طبقات الشّافعیّه ، طبع مصر ،
ج ۴ ، ص ۵۶ ، ۶۴) برادر او ابومحمّد حسن بن ابی‌المظفّر منصور هم مردی
عالم و زاهد بشمار میرفت و بسال (۵۳۱) دزدان اورا خفه کردند (همان‌مأخذ ،
۱۵ ص۲۱۲) عبدالله بن مظفّر سمعانی‌را تاکنون نشناخته‌ام .
این کتاب ، برعادت مُذکّران که متأثر از روش قصّاصان بوده‌اند ،
مبتنی‌است در غالب موارد براعتبار از قصّه‌های پیشینیان و ترهیب و تخویف
از عقاب الهی و باوجود این ، هرگز سخنی ازحوادث عهد مغول وکشتارهای
هول‌انگیز تتر و ویرانی شهرهای آبادان مشرق و مغرب ایران درآن دیده
۲۰ نمی‌شود و این نکته قرینه‌ای تواند بودکه مؤلّف آن نوهٔ ابوالمظفّر عبدالرّحیم
(مقتول ۶۱۷) فرزند تاج الاسلام ابوسعد عبدالکریم سمعانی (۵۶۲ - ۵۰۶)
عالم و محدّث مشهور و صاحب کتاب (الانساب) نبوده‌است بویژه که باحتمال
قوی ، خاندان سمعانی درقتل‌عالم مرو بدست مغولان اکثر باهم بقتل رسیده‌اند .

بنابراین مقدّمات ، نسبت (رَوْح الارواح) به احمد بن منصور سمعانی که واعظ و شاعر بوده وآثار این دو هنر از وی دربن کتاب مشهوداست هرچه قوی‌تر بنظر می‌رسد .

فریدالدّین عطّار نیشابوری در مصیبت نامه و محمّد عوفی در جوامع الحکایات ، حکایت اعرابی را با تفصیل بیشتر نقل کرده‌اند : بگفتهٔ آنان ، ۵
اعرابی در زمان خلافت مأمون عبّاسی (۲۱۸ — ۱۹۸) آبی در بادیه یافت و بامید نواخت‌و صلت این‌خلیفه ، رهسپار بغداد شد ودرآن هنگام خلیفه بقصد شکار بکناره‌های فرات رفته بود ، خلیفه اورا هزار دینار بخشید بشرط آنکه هم ازآن موضع بازگردد تا از دیدن‌آب فرات شرم‌زده وخجل نشود وچنانکه ملاحظه‌کردید این‌تفصیل درمأخذ نخستین یعنی (روح الارواح) وجود ندارد ، ۱۰
باحتمال قوی اصل حکایت همان‌است که در (روح الارواح) می‌خوانیم که راویان بمناسبت شهرت وآوازهٔ مأمون درکرم و صلت بخشی نام پادشاه را به مأمون و محلّ دیدار اعرابی‌را سواحل فرات و حدود بغداد (مرکز خلافت عبّاسی) تبدیل کرده و مشخّص ساخته‌اند .

مأخذ مولانا همین روایت اخیر وکتاب مصیبت نامهٔ عطّار بوده‌است‌که ۱۵
ما آن‌را بهمراه روایت عوفی در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی (انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۷ — ۲٤) نقل کرده‌ایم .

ولی مولانا بر وفق روش خود در اصل حکایت و طرز بیان آن تصرّفی چند کرده‌که برحسن تأثیر آن افزوده و هرچه دلنشین‌تر و شگفت انگیزترش کرده‌است ، نخستین آنست‌که گفت‌وگوئی میان مرد و زن اعرابی در میان ۲۰
می‌افکند که خُلق و رسم و چگونگی معیشت عربان بیابانی‌را از فقر و غارت و تاخت‌و تاز برای حصول روزی ، و فقر و بی‌چیزی و بدگذرانی و ساختن بزندگانی تلخ و ناخوش و خورشهای بدگوارد و پوشاك خشن و فرومایه ،

روشن می‌سازد ، بحث و گفت و گویی که بحسب ظاهر ، نمودار طعنهای سخت و
جان شکاف شعوبیان بر هواخواهان برتری قوم عرب و پاسخ گونه‌ای از ردّ
کسانی‌است که معتقد به افضلیّت عربان بر دیگر اقوام بوده‌اند ، و از درون
ناظراست به اختلاف مشایخ در ترجیح فقر و غنی و درویشی و توانگری
۵ بر یکدیگر ، مسأله‌ای که از دیرباز میان صوفیان مطرح بوده‌است و برخی
درویش شکیبا «فقیر صابر» را فاضل‌تر شمرده و دسته‌ای نیز توانگر سپاسگزار
«غنیّ شاکر» را برتر می‌دانسته‌اند و انعکاسی ازآن دو «جدال سعدی با
مدّعی» در پایان کتاب گلستان مشهوداست ، علاوه برآنکه دراین گفت وگو
تاحدّی اخلاق زنان و مردان وکیفیّات نفسانی آنها و سرّ غلبهٔ زنان برمردان
۱۰ وبالعکس وچگونگی مقاومت زن در برابر تندی و پرخاش مرد بطرزی دلکش
و از راه تعریض و کنایت بیان شده‌است مشتمل بر بسیاری نکات فلسفی ودینی
وعرفانی که بجای خود باز خواهیم نمود .

دوم آنکه مرد براهنمایی زن بقصد خلیفه که مولانا اورا نام نمی‌برد ولی
دارای صفاتی‌است که مدّعیان جانشینی خدا وپیمبر باید بدانها متّصف باشند،
۱۵ سفر می‌کند و هم بارشاد زن سبوی آب را بسوی خلیفه می‌برد ، این تصرّف و
افزایش از یک سو می‌رساند که مردان نباید فریفتهٔ پیش اندیشی و بسیاردانی
خود باشند بلکه از مشورت زنان باید استفاده کنند و از دگرسو متضمّن
فوائد همکاری و همداستانی مردان و زنان نیز تواند بود .

سوم آنکه اعرابی بدرگاه خلیفه می‌رود و نقیبان پیش او باز می‌روند و
۲۰ گرم می‌پرسندش ، ملاقات او ، برخلاف سه روایت دیگر از روی تصادف
نیست وخلیفه پس‌از قبول هدیه و دادن زر ، دستور می‌دهد که مرد عرب‌را از
راه آب و برروی دجله بکشتی بازگردانند ، درین افزایش و دستکاری نیز
نکته‌های دقیق مندرج‌است که بهنگام خود بازخواهیم گفت .

این حکایت بواسطهٔ بیت (۲۲۴۲) بداستان پیر چنگی، پیوند می‌پذیرد درآن بیت گفته بود که جان شور و تلخ را به دریای شیرین یعنی جان فرهیخته و مهذّب عوض باید کرد و درحکایت اعرابی سخن از هدیه بردن آب گندای بیابان و یافتن بخشش بی‌کران بمیان می‌آید و بدینگونه این دو حکایت بهم پیوسته می‌شود . ۵

اینک تحلیل قصّه از روی گفتار مولانا درمثنوی شریف :

در روزگار پیشین خلیفه‌ای بود بخشنده و بخشاینده و دادگر، مظهر بخشش و عدل حق تعالیٰ، بدین معنی که جود و عدل او مخصوص بقبیلهٔ خود وکسان و هواخواهان وی نبود آن چنانکه بیشتر خلفای اموی و عبّاسی بدان موصوف بودند و تعصّب قبیله و نژاد بردرونشان فرمان می‌راند تا همکیشان و ۱۰ هم نژادان خود را بهرگونه نواخت و تفقّد مخصوص و دیگران را محروم می‌داشتند بلکه این خلیفه همهٔ اقوام را مشمول عطا وعدل خود ساخته بود .

ازین مقدّمه و ابیات دیگرکه پس‌ازین در وصف خلیفه خواهیم دید چنان برمی‌آیدکه مولانا معتقد بوده‌است که خلیفهٔ حق یعنی پیر و شیخ طریقت ویا خلیفهٔ پیغمبر بمعنی معروف و متداول، کسی تواند بودکه دارای صفات ۱۵ ذاتی ومعنوی خدا یا پیمبر باشد نه کسی‌که بسبب اقبال مریدان ویا اجماع امّت برمسند ارشاد وخلافت نشیند و اگر این‌اسباب برای خلافت حسّی وحکومت ظاهری‌که حکّام بیدادگر برآن تکیه دارند، بسنده باشد بی هیچ شکّ در عقد خلافت راستین که فرمان روایی دلها و جانشینی خدا و پیمبراست هرگز کفایت نمی‌کند زیرا نتیجهٔ خلافت حسّی، انتظام امور معیشت خلق ومصلحت ۲۰ دنیوی آنهاست که شاید قدرت مادّی شرط عمدهٔ آن فرض شود درصورتی‌که آن، نیز اگر بعدل و داد و انصاف آراسته نباشد بجاوید نمی‌پاید واز هرسو خللها پدید می‌آید وتا نه‌بس دیر پایه‌های‌آن درهم‌می‌ریزد امّا مقصود ازخلافت

راستین تهذیب اخلاق وتصفیهٔ باطن و بحقیقت ، حیوانی‌را انسان ساختن‌است
وآن امری معنوی و روحانی‌است نه حسّی و مادّی و بناچار مشروط‌است
بعلل و اسباب روحانی و باطنی که اهمّ آن حرّیّت درون و عدم تقیّد بهم
بستگیها و تعصّبهای نژادی و مذهبی‌است ، صفتی که اکثر خلفای اسلامی از آن
۵ عاری و بضدّ آن متّصف بوده‌اند .

یک شب ، بنا بر عادت زنان که بسبب گرفتاری خود بکارهای خانه و
رعایت طفلان و اشتغال مردان بکسب و دیگر مشاغل ، تنها بهنگام شب
فرصت شکایتی بدست می‌آورند و هم درعهد این خلیفهٔ داد پیشهٔ عطابخش
و خطاپوش ، اعرابی زنی از تنگی معیشت و تهیدستی و بی نوایی گله آغازید و
۱۰ بد خواری و عوری و برهنگی خود و شوی‌را بزبان جان‌گزای و سخنی تلخ‌تر
از زهر، باروی اوآورد و ملامتش گفت که ازصفات ویژهٔ عرب که جنگ و
غارت وعطاست سخت بی‌بهره مانده‌است وازآن‌جهت که کشتهٔ شمشیر فقراست
توان محاربت از وی رفته و قدرت بخشش از او سلب شده‌است تا بدانحد که
باوجود چنین درویشی هرچند اکرام ضیف صفت برجستهٔ عربان بیابانی‌است
۱۵ اگر مهمانی در رسد او جامه‌اش‌را می‌رباید و بدزدی وسایل مهمان دست می‌زند .

آنگاه مولانا می‌گوید بدین‌لحاظ دانایان گفته‌اند که مهمان نیکمردان شوید
و برخوان خسیسان منشینید و بدین تمهید شیخان مدّعی را که آوازهٔ رهنمونی
و دستگیری درانداخته و مریدان‌را برخوان دعوی از هرگونه معنی تهی ،
می‌نشانند و بسوی سفرهٔ بی‌نان و نانخورش صلا می‌زنند ، انتقادی سخت بلیغ
۲۰ می‌فرماید ، بگفتهٔ مولانا این مدّعیان بی‌خبر و رهنمایان دروغین ، خود درحلّ
مشکلات طریق وکشف رازهای دل ناتوان و از پای افتاده‌اند وازنور معرفت
بهره‌ای نیندوخته‌اند ، این چنین بی‌نوای درماندهٔ بی فروغ چگونه می‌تواند
نومریدان راه ناپیموده را بنیروی آسمانی مدد کند و یا چنان بینایی بخشد که

راههای پنهان دل‌را درهم سپرند ودر ورطه‌های هولناك هویٰ وهوس درنیفتند و بی‌خطر از عقبات سلوك درگذرند ، اینان کوری‌را مانند که بیماری چشم را معالجه کند و بداروی خطا درد بر دردش افزاید . این بیان مبتنی‌است بر آنچه حکما گفته‌اند که مُعْطِیِ شیء فاقد شیء نتواند بود .

این راهزنان جانها و دلها ، عرصهٔ دعوی‌را هرچه فراخ‌تر می‌گیرند و از لقای حق لاف می‌زنند درصورتی‌که نقش دیورا هم که نوعی تجرّد دارد ، ندیده‌اند ، خویش‌را برتر از پیمبران می‌شمارند ، سرمایهٔ آنها اصطلاحی‌چنداست که از حرف درویشان دزدیده‌اند با این همه بهایگی بر پیران بزرگ مانند بایزید بسطامی خرده می‌گیرند . ۵

این نقد و خرده‌گیری سخت از سوی مولانا بدان سبب‌است که تصوّف و عرفان از خانقاه رخت بربسته و بصورت بحث و جدل درمدارس آن‌روزگار مطرح شده بود ، بسیاری از صوفی نمایان بودند که الفاظ و مصطلحات این طایفه‌را مانند اصطلاحات نحو و صرف و علوم دینی و حکمت و کلام می‌آموختند و درمجالس و برسر منبرها برای جلب عامه و آرایش گفتار خود ، بکار می‌بردند بی‌آنکه مانند صوفیان راستین، بصیقل‌ریاضت زنگار خودبینی‌را زدوده و نقش خودپرستی‌را بر سنگ نیستی کوفته و خُرد کرده باشند و از سر یافت و حالت و درحدّ دید خود سخن گویند و بفراخور مشرب و شُرب خود نکتهٔ مستانه دراندازند چنانکه از قرن هفتم بدین سوی بسیاری از شعرای پارسی زبان همین اصطلاحات درویشانه‌را طراز گفتار خود ساخته و محقّقان‌را درتشخیص اسلوب شعر خود بغلط انداخته‌اند . ۱۰ ۱۵ ۲۰

نوعهدان سلوك بدین‌دعویهای بی مغز فریب می‌خورند وعمر خودرا برباد می‌دهند ولی مولانا متوجّه‌است که آنها درین فریب خوردگی معذوراند برای آنکه شناختن انسان کاری دشواراست ، بدن آدمی‌را تشبیه می‌کند بدیواری

ستبر که معلوم نیست در زیر آن گنجی نهفته و یا اژدهایی خفته‌است ولی حقیقت
آنست که این دیوار برکشیدهٔ تن هم خانهٔ جواهر و هم لانهٔ موش و اژدهاست
و براثر عوامل داخلی و محرّکات خارجی گاه از زیر آن گوهرهای تابناك برون
می‌ریزد و گاه موش ویران‌گر و اژدهای دژم، سر برمی‌کشد و این کشاکش تا
۵ بروز مرگ پای‌دار می‌ماند ولی صوفیان معتقد هستند که بتأثیر ریاضت آن اژدها
مسخّر می‌گردد و زهر بپادزهر بدل می‌شود.

حال بنگریم که این طالب فریب خورده باوجود پیروی از شیخی مدّعی
بمقصد تواند رسید یا آنکه در بیابان بی فریاد گمراهی باطن فروخواهد ماند،
در جواب می‌گوییم که صدق نیّت وگرمی همّت و قوّت عزیمت، عاملی است
۱۰ سخت مؤثّر، ارشاد پیر محرّك این عامل است و هرگاه سالك نوتعلّم استعداد
قبول نداشته باشد بی هیچ شك و شبهت ارشاد شیخ، در حق او مفید نمی‌افتد
مگر نه بولهب و بوجهل و بوسفیان وبسیاری دیگر از کافران قریش، پیوستگان
و هم نشینان نقطهٔ دائرهٔ نبوّت بودند و با اینهمه دم بدم برانکارشان می‌افزود
ویا پیران طریقت از بطانه وخانوادهٔ خویش منکران سخت‌کوش نداشتند پس
۱۵ شرط اصلی، آمادگیِ درون و صدق نیّت‌است و بنابراین هرگاه سالکی ازین
صفات برخوردار باشد و از سر راستی و صفای باطن دست در دامان پیری
زند، ارشاد او، هرچند دور از واقع فرض شود، باطن مرید را در حرکت
می‌آورد وزان پس صدق درون و صفای دل درکار می‌ایستد و عنایت الٰهی
درمی‌رسد و راهرو را بمنزل می‌رساند ولی این امری‌است که‌بندرت اتّفاق‌می‌افتد
۲۰ ازآن جهت که صحبت ومجالست بامردم بی حقیقت و پیران فراخ‌دعوی سرانجام
کار خود می‌کند وآتش طلب‌را فرو می‌نشاند.

ناگفته نگذاریم که مولانا صحّت عمل طالب را در مورد بازگفته، مثال
می‌زند بعمل نمازگزاری که درشب تاریك بسویی نمازگزارد وآن‌را قبله پندارد

که بگفتهٔ بوحنیفه نمازش درست‌است ؛ این مثال برای تقریب مطلب بذهن خواننده‌است و دلیل راستین نیست زیرا صحّت نمازِ متحرّی ، حکم فقهی و ظاهری و در عالم شریعت‌است درصورتی‌که وصول بحقیقت محتاج شرایط واقعی‌است و اگر موجبات آن وجود داشته باشد نتیجه حاصل‌است و اگر نباشد محصولی ندارد . ۵

مرد عرب ، در پاسخ زن ، بگذشت روزگار و ناپایداری احوال از خوشی و ناخوشی و سختی و شاد خواری تمسّک می‌جوید ، دلیل دیگر احوال جانوران‌است که غم روزی نمی‌خورند و حوایج مطبخ نمی‌اندوزند و هرگز گرسنه نمی‌مانند وگویی از سبب گسیخته و در مسبّب آویخته‌اند ، این حالتی‌است که آنرا توکّل می‌خوانیم و باشارت از مضمون گفتهٔ اعرابی درمی‌یابیم . ۱۰

سوم نکته اینست که غم از خودخواهی و طلب زیادت منبعث می‌گردد ، انسان غم می‌خورد و اندوه می‌برد برای آنکه می‌پندارد که خوشی و منفعتی‌را از دست داده‌است ، خوشی و منفعت را بدان جهت می‌جوید که ثمرهٔ حیات یا مایهٔ دوام زندگانی‌است بی خبر از آنکه هرغمی واندوهی مقدّمه وپیش‌آهنگ مرگ و ضدّ حیات‌است ، غم ، بدن‌را می‌کاهد و جان را ملول و رنجور می‌دارد ۱۵ وآنرا آمادهٔ انحلال و فرسایش می‌سازد ، بدین سبب هرغم و رنجی جزوی از مردن‌است علاوه برآنکه رنج مردن درگسیختن تعلّق‌است وهرکه تعلّق بیشتر دارد سختی و دشواری افزون‌تری را برعهده می‌گیرد پس حرص و افزون‌جویی بهنگام پیری‌که فاصله تا مرگ اندک‌تراست بحکم عرف و عادت و از جهت اخلاقی نامطلوب‌تراست . ۲۰

چهارم حجّت ، اینست که درجفتی و زناشویی سازگاری و هم‌آهنگی و همداستانی شرط اصلی‌است مرد و زن هرگاه با یکدیگر نسازند یا از هم جدایی می‌گزینند و یا روزگار بتلخی می‌سپرند، حیاتی ناگوارتر ازمرگ و وصلتی تلخ‌تر

از زهر فراق ، این نکته‌را بچند مثال محسوس ازقبیل : جفت کفش و دو تای در و دو لنگهٔ بار ، روشن می‌سازد .

زن ، جوابی درشت و خشن می‌گوید و ادّعای مرد را در قناعت ورزی ردّ می‌کند ، ظاهرا فرقی قائل می‌شود میان قناعت اضطراری و قناعت اختیاری که می‌توانیم در بیان آن بگوییم که مطابق گفتهٔ قدما : قناعت بسندگاری واکتفا بموجوداست ، این‌حالت گاهی بواسطهٔ فقد اسباب وبیکارگی و اهمال وکم‌هوشی در پیدا کردن راه معاش ، دست می‌دهد و آدمی بناچار بدانچه میسّر است بسنده می‌کند درصورتی‌که آتش حرصش ازباطن زبانه می‌زند وچشم در زیادت و افزونی دوخته دارد ، اینچنین قناعتی فضیلت و یا مایهٔ آسایش نتواند بود ، گاهی حالتی‌است ناشی از بی اعتنائی به اسباب و وسائل و دریافت این نکته که لذّت حیات در افزون جویی کمتر دست می‌دهد و بنابراین آدمی ازآنچه دارد چشم فراتر نمی‌گمارد و ازآن مایه که نصیب اوست پیمانه‌های لبریز از خوشی‌و لذّت درمی‌کشد ، این حالت را قناعت اختیاری توان گفت که منشأش فرط معرفت به اسرار زندگی‌است نه تنبلی و تن‌آسانی .

در این پاسخ عتاب‌آمیز ، زن شوی خودرا مار و مارگیر و ننگ عرب وبکنایت ، زاغ می‌خواند که بی‌شباهت بشناعتهای شعوبیان نسبت بعربان خودبین و فخرجوی، نیست وما آن‌را درشرح ابیات بیان کرده‌ایم .

تعبیر : «مار و«مارگیر» مولانارا بنقد عمل‌مارگیران هنگامه‌گستر می‌کشاند، درویشان رفاعی درقرن هفتم مارگیر و مارخوار بوده‌اند و این عمل را بعنوان کرامت بعامه نشان می‌داده‌اند ، مولانا می‌گوید این مارگیران بسبب پست همّتی دل درگرفتن مار می‌بندند و ازین همه شغلهای گرانمایه و بی‌خطر می‌گذرند وتن بکاری پست وکم فایده و مخاطره‌آمیز می‌دهند پس براستی نخست مار ، افسون می‌دمد و مار افسای را در دام فریب می‌اندازد و سپس مارگیر بطلب مار

برمی‌خیزد وچون یافت بر وی افسون می‌خواند و در سلّه‌اش می‌افکند وچه مایه پست و فرومایه‌است آن انسان که ماری اورا بخود گرایان می کند و براو افسون می‌دمد ، اینست حاصل سخن مولانا .

مرد اعرابی از فضیلت فقرسخن می‌گوید و آنرا برتوانگری ترجیح می‌نهد ، تفصیل این سخن را در شرح ابیات ملاحظه فرمایید ، اضافه می‌کنیم که قدمای ۵ صوفیّه در تفضیل فقر و غنی باختلاف سخن گفته‌اند ، جنید بن محمّد نهاوندی فقر را از غنی فاضل‌تر می‌دانست ، ابوالعبّاس احمد بن محمّد بن سهل بن عطا (متوفّی ۳۰۹) از اقران جنید بی‌نیازی را مرجّح می‌داشت بدلیل آنکه غنی و بی نیازی صفت حق است و فقر و درویشی صفت بنده . محمّد غزّالی درین باره تحقیقی بلیغ کرده وگفته‌است هرگاه درویش و توانگر حریص نباشند و ۱۰ توانگر آنچه دارد در راه خدا بذل کند ، باوجود این شرط ، توانگری برتهیدستی شرف دارد زیرا اصل کار ، نابودن آزمندی و عدم تعلّق قلب به اعراض دنیوی‌است و در این صفت ، این توانگر و درویش که ما فرض کردیم برابر هستند با این تفاوت که توانگر مال خودرا در خیرات بذل می‌کند و آن فقیر بی نوا مالی ندارد که بمصرف امور خیر برساند و اگر توانگر مال خودرا برای ۱۵ برخورداری از خوشیهای مادّی صرف کند هرچند که مباح باشد حالت فقیر بر وی می‌چربد از آن جهت که روی آوردن بلذّات بهرحال مظنّهٔ خطراست واگر هردو (فقیر وغنی) دلی آویخته بمال دارند هیچ یک را بردیگری فضل نتوان نهاد بسبب آنکه حرص حجابی ستبراست که دل آن هر دو ، بدان محجوب شده‌است امّا اگر از تفصیل درگذریم باید گفت که فقر بنحو کلّی بر بی‌نیازی ۲۰ می‌چربد زیرا ثروت بهرصورت واز راه پنهان ، دل‌را بامور مادّی پیوند می‌دهد و نادانسته آدمی‌را بورطه‌های هول انگیز فرو می‌اندازد و سنگدلی و بی رحمی و

شقاوت می‌آموزد . (احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ٤ ، ص ۱۳۸ – ۱۳۲ ، ص ۲۰۱ -- ۱۹۶) .

گمان می‌رود که مورد بحث غزّالی داشتن مالی بیرون از احتیاج مطلق و فقد کفایت است و فقیر آن کس‌است که بحسب عرف و عادت مالدار نیست نه آنکه خوراك و پوشاك ضروری را فاقداست ازآنرو که فقر بدین معنی منشأ انواع جنایات و تبه‌کاریهاست و زیان آن از ثروت اگر بیشتر نباشد کمتر هم نیست .

گفته‌ایم که مولانا فقررا بمعنی حسّ نیازمندی بخدای تعالیٰ گرفته‌است و این حالتی‌است متضمّن فوائد بسیار ، بیت (۲۳۵۲ ببعد) این نکته‌را هرچه واضح‌تر بیان می‌کند .

سپس مرد اعرابی دیگر تهمتهای زن‌را از مارگیری و طمع ردّ می‌نماید و چنان بنظر می‌رسد که «مار» را عبارت از مال و تمتّع مادّی شمرده و بدین مناسبت گفته‌است که دندان مار را می‌کند یعنی مال را در دستگیری بینوایان و مصارف مطلوب بکار می‌گمارد و درنتیجه از زیانهای ثروت محفوظ می‌ماند .

طمع صفتی‌است که در نهاد وگوهر انسان نهفته‌است ، انسان بتنها تن و بی‌وجود وسیلت و سبب ، کاری از پیش نمی‌برد برای آنکه قدرت و توانایی آدمی محدوداست و مانند قدرت خدا نیست که بی‌نیاز از آلت و وسیلت‌است ، این صفت درهر بشری ازآنگاه که چشم درجهان می‌گشاید وشیر ازپستان مادر می‌مکد و برعایت و مراقبت پدر و مادر می‌بالد و از موادّ خارجی تغذیه می‌کند و مدد می‌گیرد تا دم واپسین ، همراه‌است ازاینجا توقّع و چشم داشت ازغیر ، در وجود انسان پدید می‌آید و از وی نمی‌گسلد بنابراین ریشهٔ طمع از وجود هیچکس کنده نمی‌شود وگسیختنی هم نیست پس طمع و چشم داشت ، صفتی ذاتی و سرشتی‌است و بدین‌جهت حکم آن تابع متعلّق آن‌است تا بچه درآویزد

و تعلّق پذیرد ، اگر چشم داشت راهرو از خدا یا مرد خداست ونه در حدود اغراض اندك مایه ، صفتی ستوده ومطلوب‌است و درغیر این‌صورت ، ناستوده و نکوهیده و رهاکردنی‌است ، ظاهرا مرد عرب میان این دو قسم ازطمع فرق می‌گذارد ، طمع او از قسم نخستین و طمع زن از جنس دومین فرض می‌شود و چون هرکسی از چنبرهٔ وجود خود در دیگران می‌نگرد ، زن عرب ، شوهررا ۵ بداشتن طمع سرزنش می‌کند ، مولانا بدین مناسبت تفاوت داوری‌را در انکار بوجهل و تصدیق بوبکر نسبت بحضرت رسول اکرم (ص) مثل می‌آورد درصورتی‌که موضوع داوری یعنی شخصیّت پیمبر یک چیز بود ، نتیجه آنکه اختلاف از نظر خاست و از منظورٌالیه نبود .

گفتار اعرابی سرانجام بگله و توبیخ و پرخاش می‌کشد و زن را تهدید ۱۰ می‌کند که اگر دست ازینگونه سخن برندارد عاقبت کار ، جدایی و ترك خان‌ومان خواهد بود .

زن که مرد را تندخو و آتش مزاج می‌بیند از درِ نرمی درمی‌آید و چون از طریق استدلال و نصیحت‌گویی ، کاری از پیش نمی‌برد ، حربهٔ نرم ولی برندهٔ عاطفه‌را بکار می‌گمارد و اشك از چشم فرو می‌بارد ، سلاحی که زنان ۱۵ در برابر استیلای مردان همواره بدان توسّل می‌جویند و غالبا پیروز می‌شوند او می‌گوید که این دل‌سوزی وتحریض برطلب معیشت تنها برای‌آسایش شوهر محبوبش و نه بخاطر رفاه خاطر خودش بوده‌است ، علائق وعشق بازیهای‌آغاز مواصلت را با یاد او می‌آرد و معذرتی لطیف و دلنشین پیش می‌آورد و درین میان بهای های گریه می‌کند ، زن مظهر جمال و دل ربایی‌است بدین مناسبت ۲۰ باید ناز و عشوه بفروشد و درنقاب نازنینی ، مناعت زنانه و دلبرانه و سرکشی معشوقانه درکار شوهر کند ، نیاز و خواهش درخورد مرد جمال نگر و زیبایی پرست‌است و نسبت به جنس لطیف امری‌است برخلاف انتظار و نابیوسان ،

نازنینان چون در نیاز آیند غارت دل و جان می‌کنند و عقل و ایمان را بر باد می‌دهند و بارهٔ آهنین مقاومت مردان را درهم می‌شکنند ، علاقه و دلبستگی مردان به‌زنان حکمی خدائی‌است ، فرمان خدا نافذاست و ازآن سرپیچی نتوان کرد ؛ دلیل آن آیهٔ چهاردهم از سورهٔ آل عمران‌است (این آیه و تفسیر آن‌را ۵ درشرح ابیات ملاحظه فرمایید) .

زن‌را خدا برای آرامش خاطر مرد آفریده‌است و این پیوند را بهیچ حربه‌ای و مقراضی نمی‌توان برید و بدین سبب هرچند که مرد درمیدان نبرد ، سخت بازو و آهنین پی باشد ، در برابر زن و آنگاه که درآشیانهٔ عشق و محبّت خانواده فرو می‌خزد نرم خوی و شیشه دل است ، پیمبر (ص) با همه استغراق ۱۰ درعشق حق وتفرّد وتجرّد ، کَلِّمِینی یاحُمَیْرا می‌زد و از گفتار عایشه آرامش خاطر و آسایش جان می‌جست ، سپس مرد و زن را به‌آب و آتش مثال می‌زند که آب آتش‌را خاموش می‌سازد ولی اگر واسطه‌ای مانند تابه یا دیگ درمیان آید ، آتش آب‌را درجوش می‌آورد و به بخار تبدیل می‌کند ، قدرت مرد مانند آب‌است و نیروی زن مانند آتش که اگر واسطهٔ محبّتی و علقهٔ مزاوجتی ۱۵ درست میانجی گردد ، مرد با همه غالبی و پیروزمندی مغلوب و افتاده وگرفتار زن می‌شود پس قدرت‌مردان ، ظاهری و چیرگی زنان ، باطنی و نهانی‌است ، ریشهٔ این چیرگی و قهّاری مهر و محبّت‌است که از صفات بزرگوار و والای انسانی شمرده می‌شود و بدین جهت مردان فرهیخته و خردمند غلبهٔ زن‌را می‌پذیرند و مردم ناتراشیده و بی خرد ودانش ، زنان‌را بزیرفرمان می‌کشند زیرا دستهٔ اوّلین ۲۰ بکمال انسانیّت رسیده و رستهٔ دوم بحضیض حیوانیّت درافتاده‌اند ، این‌نکته‌را باستناد روایتی‌که درشرح ابیات مأخذ آنرا نشان داده‌ایم ، تأیید می‌فرماید .

بنابراین ، می‌توان گفت که معیار انسانیّت وصفای روح ، ازنظر مولانا

عشق ورزی و فرمانبرداری از زنان و میزان حیوانیّت و ستور طبعی ، درشتی و آزار آنهاست .

بیان رقّت‌انگیز زن مؤثّر افتاد و مرد از گفته پشیمان‌شد همچنانکه عوانان ستمگر بهنگام مرگ سر انگشت ندامت از کرده‌های پیشین بدندان می‌گزند زیرا مادام که رغبت باقی‌است و آدمی دست اندرکار دارد عیب و نقصان عمل از ۵ چشم وی پنهان می‌ماند و چون آن کار صورت تمامی گرفت عامل رغبت ، پای فراپس می‌کشد ، دیدهٔ پایان بین گشوده می‌شود و کمی و کاستی کار پیش چشم بادید می‌آید و پشیمانی و ندامت فضای اندیشه را فرو می‌گیرد ، این نیز بعقیدهٔ مولانا از مظاهر تأثیر قضای الهی‌است .

۱۰ مرد بزن می‌گوید من گناه کرده‌ام و به‌آزار تو بزه مند شده‌ام ؛ این گناه‌را عفو کن و از سر تقصیر من درگذر زیرا مغفرت صفت خداست و اگر کافری عمری درغفلت سپری کند و بوقت مردن ایمان‌آورد خداوند جرمش‌را می‌بخشد و ایمانش را می‌پذیرد چه حضرتیست همه رحمت و بخشایش که هستی و نیستی و کفر و ایمان عاشق و بندهٔ فرمان او هستند .

۱۵ قبول ایمان کافر پیر ، بطرح مسألهٔ ایمان فرعون منتهی می‌شود ؛ ابن‌عربی معتقد بوده‌است که فرعون بهنگام غرقه شدن (مطابق آیهٔ ۹۰) ایمان آورد و پاك و بی‌گناه از جهان رفت ، این نظررا در فصّ موسوی بیان کرده‌است و ما بتفصیل دربارهٔ آن سخن گفته‌ایم .

مولانا می‌گوید که موسی و فرعون هریک در حدّ وجودی خود مسخّر ۲۰ مشیّت و دست آموز قضا بودند ؛ بندگی موسی آشکار بود و بندگی فرعون از نظرها پنهان می‌نمود ، شب که فرا می‌رسید فرعون بخدا می‌نالید که زنجیر انکار را از گردنم بردار ، موسی و من دستکاران آفرینش توییم با این تفاوت که اورا سپید روی ایمان و مرا سیاه روی کفر و انکار ساخته‌ای ، تملّق و چاپلوسی

خلق مرا در ادّعای خدائی افکنده‌است ، ادّعائی که مایهٔ رسوائی و بد فرجامی است ، حکم قضارا به تیشه و فطرت آدمی‌را بشاخهٔ درخت تشبیه می‌کند از آن جهت که تیشه کار خودرا می‌کند و شاخ درخت هیچ‌گونه اختیاری ندارد ، این تشبیه لطیف و بیان منصفانه‌را از زبان مولانا بشنوید :

۵ خواجه تاشانیم امّا تیشه‌ات / می‌شکافد شاخ را در بیشه‌ات

باز شاخی‌را مُوَصَّل می‌کند / شاخ دیگر را معطّل می‌کند

شاخ‌را بر تیشه دستی هست نی / هیچ‌شاخ از دست‌تیشه‌جست‌نی

حقّ آن‌قدرت که‌آن‌تیشهٔ تراست / از کرم‌کن‌این‌کژیهارا توراست

این اقرار و اعتراف بهنگام شب و در وقتی‌است که فرعون از تعظیم و

۱۰ چاپلوسی‌خلق برکنار مانده‌است ولی‌همینکه روز درمی‌رسد وعامه بسوی فرعون و اورنگ وی نماز می‌برند و محیط او بدل می‌شود یک ناگاه شعلهٔ انکار از درونش زبانه می‌زند و در برابر دعوت موسی به بندگی و عبودیّت حق تعالیٰ ، او فریاد به اَنَا رَبُّکُمُ الْاَعْلیٰ برمی‌آورد ، این حالت‌را که نشانهٔ کفر شرعی‌است فرعون نیز درتنهائی‌شب احساس می‌کند وآن‌را هم ازتأثیر حکم قضا

۱۵ می‌انگارد پس چنین استنباط می‌شود که فرعون بنظر مولانا ، در باطن دارای ایمان اجمالی بود بدین معنی که خویش‌را مسخّر مشیّت می‌دید ولی بحکم ظاهر ، کافر بود از آن جهت که موسی‌را انکار می‌کرد درصورتی‌که موسی مظهر حق و دعوتش هم بحکم مشیّت و فرمان خدا بود و عقیدهٔ وی ازین روی با گفتهٔ ابن عربی که درآن روزگار مطرح انظار شده و علمای ظاهررا برانگیخته بود ،

۲۰ تفاوت دارد .

وزآن پس مولانا نامطلوبی خلافها و تعصّبات دینی‌را بصراحت هرچه تمام‌تر بیان می‌کند، بعقیدهٔ او ، این‌اختلافها و رنگهای دینی، زادهٔ اجتماع بشری و بعبارت دیگر از احکام عالم حدوث و ساختهٔ وهم و پندار مردم تنگ نظر و

کوتاه دیده‌است ، در عالم خدایی که وحدت صرف است ، این رنگها وجود ندارد و خدای جهان نه مسیحی و نه زردشتی و نه بودایی‌است ، سالک و هر آدمی زاده‌ای تا درعالم رنگ میزید وتا زنگ رقیّت سنن و تلقینات‌را ازخود نزدوده‌است بناچار تعصّب میورزد و دست بخون همجنسان خود می‌آلاید ، دین و مذهبی که بتقلید و از روی جهل فراگرفته‌است بجای آنکه باطنش‌را پاک و ۵ فرهیخته سازد برزشتی و دده خویی می‌گمارد و این خونخوارگی و تجاوز را مایهٔ قرب و نردبان کمال می‌پندارد امّا چون ازاین رنگها برتر آید و زنگارهارا پاک کند و بعالم الـهی وجهان بیرنگ رسد و بچشم نهان بین خدایی درمخلوق نگرد آنگاه خلاف و دوگانگی‌را حسّ نمی‌کند و بدان متّصف نمی‌شود زیرا جهان خدایی همه وحدت ویگانگی‌است و درآن مرتبه ، موسی وفرعون دارندآشتی . ۱۰ می‌توان گفت که مراد از (بی رنگی) فطرت انسانی ومقصود از (رنگ) عادات و تلقینات خانوادگی‌است .

این معنی بلند وآزاد منشانه را که حاصل آن ، آزادی مذهب و معذور بودن گروهی از اجتماع درپذیرفتن کیشی خاص وآیینی مشخّص‌است ، مولانا در روزگاری بیان فرموده‌است که اکثریّت قریب باتّفاق جامعهٔ بشری غرق ۱۵ گرداب تعصّبهای مذهبی بودند ، جنگهای صلیبی هنوز پایان نیافته بود ، فرق اسلامی خون هم را می‌ریختند و هرفرقه‌ای که دست می‌یافت ، مدارس فرقهٔ دیگررا ویران می‌کرد وکتب وکتابخانه‌های آنهارا درآب می‌شست ویا درآتش می‌سوخت ، پیروان ادیان دیگر و اهل ذمّه‌را خوار می‌داشتند و بهنگام فرصت خانه‌های آنهارا بتاراج می‌دادند و این عمل ناصواب را وسیلهٔ اجر اُخروی و ۲۰ ثواب می‌انگاشتند ، اینست عظمت روح و بلندی فکر شخصی که از محیط خود و محیط اکثریت مردم امروز جهان نیز ، برتر و والاتر بود .

آنگاه می‌گوید اگر براین مطلب اشکال کنی و سؤال پیش آوری هم

شگفت نیست زیرا سؤال از دو بینی و خلاف نگری می‌خیزد که از لوازم عالم رنگ‌است ، این سؤال و یا تعجّب از اینجاست که مایهٔ این رنگها حقیقت بیرنگ و مبدأ کثرت ، بی گمان وحدت صرف‌است ، برای توضیح مثل می‌زند به‌آب و روغن وگل و خار که در منشأ مشترك‌اند و درظهور ، اختلاف دارند
۵ و از یکدیگر بیگانه‌اند ، یا مگر این جنگها برای حکمتی‌است نهفته و از جنس جنگ زرگری‌است ویا برای حصول حیرت‌است که بر تحقیق وابتکار وکاوش و اختراع تحریض می‌کند بواسطهٔ آنکه حیرت جائی رخ می‌دهد که دلائل و معرفت‌پیشین‌ازاعتبار می‌افتد پس مردحیرت‌زده درصدد برمی‌آید که راهی‌دیگر بجوید و دلیل تازه‌ای بدست‌آرد ودرنتیجه ،این ویرانی مقدّمهٔ آبادانی می‌شود ،
۱۰ این نکته ناگفته و این عقده ناگشوده می‌ماند وسبب اختلاف و وجود رنگ ؛ (دراین موضع از مثنوی) روشن نمی‌گردد .

اکنون بنگریم که انکار فرعون از آن خاست که او موسی را بخود نمی‌پذیرفت و یاآنکه موسی در باطن و سرّ سرّ فرعون را ردّ می‌کرد و بسبب عدم جنسیّت از خویش می‌راند ، بگفتهٔ مولانا فرض دوم درست‌است ، موسی
۱۵ بآشکارا فرعون را پیش می‌طلبید و بحسب ظاهر شریعت دعوت می‌کرد و در نهانش بچوب ردّ باز می‌راند زیرا او درحریم موسوی راه نداشت و شناخت موسیٰ درحدّ هستی وشخصیّت وی نبود ؛ این نکته‌را تأیید می‌کند بگفتهٔ حکمای طبیعی دربارهٔ سکون ارض که بعضی آنرا نتیجهٔ جذب گردونها وبرخی بسبب دفع و طرد افلاك فرض کرده‌اند و بنابر آن ، طرد ، زادهٔ نفرتی‌است که فلکها
۲۰ نسبت بزمین دارند که جرمی‌است تیره و دور از خواص اجرام ابداعی .

اولیا و مردان دارای دو قدرت‌اند یکی نیروی کشش و دیگر قدرت دفع و باز راندن ، هرکرا می‌خواهند جذب و هرکس‌را بخواهند طرد می‌کنند .

برای تأیید این مطلب ، تفاوت مرد کامل و خردمند فرهیخته را با عامهٔ

جاهل سست اندیش ، مثل می‌زند به تفاوت انسان و حیوان چنانکه یکتن از افراد انسان گله‌ای ازجانوران را فرمانبر خود دارد و باشارت چوبی از کرانهٔ بیابانی به دیگر کرانه می‌راند ویا طفلی خردسال برکوهان اشتری زفت ویابختی مستی می‌نشیند ومهار دربینی آن می کشد وبهرطرف که خاطرخواه اوست می برد ویا انسانی بنیروی خرد و هوش ، جانوران وحشی‌را زیر فرمان می‌آورد و شیر و پیل‌وخرس سهمناک‌را درهنگامه‌ها ببازی می‌گمارد، این‌قدرت نتیجهٔ هوشمندی و زیرکساری‌است وگرنه این‌حیوان‌ها بجثّه و تنه از آدمی زفت‌تر ونیرومندتراند همچنین انبیا و اولیا (و هرفرد کاملی) برهزاران هزار آدمی ناپخته وناقص حقّ طبیعی ریاست و فرمانروایی دارند ، هرپیغمبری دارای مجموع صفات و خصوصیّاتی‌است که پراکنده و بنحو تفرقه در امّتی موجوداست بدین جهت و بوسیلهٔ این جمعیّت صفات ، پیمبران بتنهاتن برصفوف مخالفان می‌زدند و بیم نداشتند و منکران ازین دقیقه غافل بودند وآنهارا خرد و ضعیف بحساب می‌آوردند و سرانجام شکست می‌خوردند مثل آنکه ناقهٔ صالح بصورت شتر و درمعنی آیةالله بود ، قوم صالح بخیال خود شتری‌را نحر کردند و دراشتباه بودند ، نتیجهٔ این اشتباه ، آن شد که مستحقّ عذاب شدند و برافتادند .

وزان پس ، مولانا بمناسبت ذکر ناقهٔ صالح و تمثیل آن بجسم و هیکل ظاهری مردان خدا ، قصّهٔ امّت صالح یعنی قوم ثمود را پیش می کشد و درآن میانه ، دل سوزی و شفقت انبیارا بزبانی نرم و دل نشین مصوّر می‌سازد .

ازین بحث ، سؤالی پیش می‌آید وآن اینست‌که قوم ثمود منقرض شدند پس فایدهٔ دعوت و ارشاد صالح پیمبر چه بود ، جواب اینست‌که فایدهٔ آن تمیز نیک و بد و مؤمن وکافراست ، طبایع خیر وشر ونیکان وبدان در وجود مردم و جامعهٔ بشری بهم آمیخته‌اند مثل آب شور و شیرین و خاك و زرکه در دریا وکان ، راستاراست ، پهلو و مقابل یکدیگر افتاده‌اند ، در درون انسان ،

صفات مختلف از مهر و کینه مانند دریا موج می‌زنند و هریک به اسباب ونتایج خود منجذب می‌شوند ازین کشاکش که وجود انبیا آنرا در ظهور می‌آورد، نیکان وبدان ومراتب استعداد مشخّص می‌گردد امّا تصوّر نشودکه هرچشمی می‌تواند نیک و بد ویا نیکی و بدی‌را تشخیص دهد، نه، که آن تشخیص کار ۵ چشم عاقبت بین است و نه چشم حالی بین، بدلیل آنکه خلق در تشخیص مصلحت ومفسده بردرجات متفاوت قرار گرفته‌اند مانند آنکه زهری درشکر پنهان کنند که یکی از رنگ و بو و دو دیگرُم از چاشنی و طعم و سدیگرم در معده و روده و یا از پدید آمدن آثارآن در پوست و سائر اجزای بدن، زهر پنهان‌را باز می‌شناسد و این مبتنی برآنست که هرچیز دورهٔ کون و ظهوری ویا ۱۰ اجلی مقرّر درحیات و مرگ دارد و ثمرهٔ آن، بطور قطع و بنحو کمال درپایان مدّت بظهور می‌رسد ودرآن‌حال چشم حسّ هم می‌تواند، درتشخیص، بداوری برخیزد، این تفاوت‌را در پرورش موادّ معدنی که بعقیدهٔ قدما از تکرار تابش آفتاب و بطول قرون بکمال می‌رسد و محصول صیفی که ماهی چند بکمالش می‌رساند، می‌توان یافت.

۱۵ از ذکر (زهر وشکر) این نکته می‌شکافدکه خیر و شر نسبی‌است وآنچه نسبت بیکی زهر کشنده‌است شایدکه نسبت بشخص دیگر و بجای دیگر، حکم شکر و مادّهٔ حیاتی داشته باشد مثل آب که درغورهٔ انگور ترش ودر رسیدهٔ انگور شیرین‌است و یا انگور که درخمی سرکه و در دگر خم شراب‌است.

بدین مناسبت نتیجه می‌گیردکه حلیّت و حرمت و سائر احکام نسبت ۲۰ بولیّ کامل شیرین نهاد و نوْمرید خام ترش خوی، متفاوت‌است، درین باره چند نوبت سخن گفتیم و بازهم خواهیم گفت.

مؤیّد این نکته آنست که سلیمان از خدا خواست که اورا چنان پادشاهی دهدکه شایستهٔ جز او نباشد، سلیمان و انبیا معانی نوعی هستند یعنی درهرکس

که صفات سلیمانی گرد آید او بعینه سلیمان‌است بنابراین سلیمان حسد نمی‌ورزید
و بخل نداشت و مقصودش ازین‌دعا وخواهش آن بود که آن‌گونه فرمانروایی ،
نصیب کسی شود که همّتی چون او داشته باشد تا فریفتهٔ مُلک و تسلّط نگردد
و از سر پادشاهی حسّی گذشت تواند کرد پس ملابست امور دنیوی برای
کسی‌که سلیمان همّت‌است ممنوع نیست و همچنین است دیگر لذّات مادّی و ۵
محسوس که برکامل حلال و بر ناقص حرام است ، آیهٔ قرآن کریم و عقاید
مفسّران را در ذیل شرح ابیات نقل کرده‌ایم .

مولانا از گزارش قصّهٔ اعرابی و زنش نیک دور افتاد و یاران وی
می‌خواهند تا این داستان‌را بتمامت بشنوند ، مولانا می‌خواهد که با سر سخن شود
ولی جوشش معانی وموجهای فکر که ازدریای طبعش فرومی‌ریزد وفرامی‌خیزد، ۱۰
بحثی نو و اندیشه‌ای تازه فرا پیش می‌آورد ، می‌گوید که ماجرای مرد و زن و
گفت وگوی آنها نمودار کشمکش وخلاف اندیشی نفس وعقل‌است ، این دو
با یکدیگر از دو جنس و باهم بیگانه‌اند ، هریک بسویی می‌برند و از راهی
دیگر می‌روند ، نفس مانند زن بامور مادّی می‌گراید و خوراك و پوشاك و جاه
و مال می‌جوید و در طریق حیلت و چاره‌گری می‌پوید امّا خرد راستین عاشق ۱۵
دیدار خداست و درِ طاعت و بندگی و وجد و حال و کمال باطن می‌زند بااینهمه
دوگانگی و جدایی ، این هردو مخالف ضروری وبرای قوام زندگی ، بایسته‌اند،
راز این داستان همین‌است که گفته آمد ولی صورت آن نیز گفتنی و شنیدنی‌است
زیرا کمال آدمی درجمع صورت و معنی‌است ، ازاین اشارت به بحث درمسأله‌ای
مهمّ متوجّه می‌شود ، بشنوید : ۲۰

اعمال و عبادات و همگی حرکات خارجی اعراض اند و پای‌دار نیستند و
مقصود ازآنها صورت و ملکهٔ نفسانی‌است که بواسطهٔ تکرار و دوام عمل در
نفس مرتسم می‌گردد و ثابت و پایدار می‌ماند حال پس‌از حصول آن معنی که

مغز عمل و جان عبادت‌است آیا بازهم سالک مکلّف است که در طاعت بکوشد و یا آنکه تکلیف از وی ساقط می‌شود ، گروهی از صوفیان براین ، و جمعی برآن رفته‌اند . بنظر مولانا ، مطابق این مورد از مثنوی ، صورت نفسانی برفرض تحقّق ، منشأ آثار خارجی‌است، این‌آثار مناسب منشأ خود هستند مثل
۵ اینکه ملکهٔ جود ، انفاق و بذل مال‌را مقتضی‌است و تجربه و کمال عقل عملی ، درستی و استقامت عمل را در پی دارد و براین قیاس دیگر اخلاق و ملکات از قبیل بخل و حرص و طمع با مناعت نفس و قناعت و بلند نظری هریک اثری مناسب خود پدید می‌آورد وهیچ موجودی خواه بیرونی یا درونی ، منفکّ از آثار وخصوصیّات خویش ، درخور تصوّر نیست بنابراین، هرگاه عبودیّت
۱۰ و عشق بحق تعالیٰ فی‌المثل تحقّق یابد بناچار ازآثار خارجی جدا نتواند بود همچنین ایمان و اقرار بنبوّت که صورت نفسانی است از اطاعت ، انفکاك نتواند پذیرفت ؛ واین امریست ارتکازی و فطری بدلیل آنکه محبّت ودوستی هرگاه باآثار بیرونی همراه نباشد مردم آن را باور ندارند و بدین سبب برای یکدیگر هدیه می‌فرستند وگذشت ازمال‌را بروجود محبّت‌گواه قرار می‌دهند ،
۱۵ نماز و روزه و دیگر طاعت‌ها بمنزلهٔ شاهدی‌است بروجود اقرار و ایمان و ازاینرو ایمان بی‌عمل مقبول نیست .

ازین بحث اشکالی برمی‌خیزد و آن نماز منافق و مردم ریاکاراست‌که متفرّع بر ایمان و اخلاص نیست و نتیجه این می‌شود که عمل ازصورت نفسانی جدائی می‌پذیرد ، مولانا بجای آنکه برطریق مدرسه نشینان بگوید که لازم اعمّ
۲۰ از ملزوم‌است ، دلیلی حسّی می‌آورد و نماز منافق و مرائی را بشاهد دروغ‌گو تشبیه می‌کند ، گواه و شاهد همیشه راست نمی‌گوید لیکن وجود این احتمال موجب نمی‌شود که قاضی درموارد ضروری ، شاهدرا از اداء شهادت بازدارد همچنین اعمالی که بتقلید مؤمنان از روی نفاق ویا ریاکاری بجا می‌آورند هرگز

مقتضی آن نیست که اخلاص ورزان دیندار دست از عمل بردارند گذشته از آنکه ترتّب عمل بر ایمان تا حدّ قابل توجّهی قهری‌است ، تمیز عمل و طاعت مخلصانه ومنافقانه ، دشوار و موهبتی الٰهی‌است ولی بحسب عادت ، اثر یا سبب فعل ، راهی‌است بسوی تشخیص وتمیز وآنگاه که آفتاب محبّت راستین بردل می‌تابد بی‌وجود اثر و سبب ، تشخیص درست میسّر می‌گردد . ۵

گفتیم که اعمال، ظهور واثر ملکهٔ نفسانی ویا صورت خارجی نمودارمعنی است ومیان آنها نوعی تلازم وجود دارد ازین مقدّمه ممکن‌است که جمال‌پرستان و مدّعیان رؤیت معنی در صورت ، گمان برند که روش آنها بنظر مولانا پسندیده می‌آید ، بدین جهت مولانا بنحو اجمال بدین روش اشارت می‌کند و آن‌را انتقاد می‌فرماید ، تفصیل آن درشرح ابیات مذکوراست . ۱۰

مرد عرب بزن‌خود می‌گوید که اکنون ازمخالفت گذشته‌ام وهرچه بگوئی فرمان می‌برم ، او برصحّت ادّعای خویش سوگند می‌خورد ، این سوگند به آفریدگار آدم و نوع بشراست ، بدین مناسبت از اسرار آفرینش بوالبشر و اعتراض فرشتگان برخلقت وی و رازی شگفت که درین اعتراض مندرج بود ، بیتی چند لطیف و جانفزا در نظم می‌آورد که نظیر آن درکتب صوفیان ۱۵ دیده نمی‌شود .

زن مرد را بسوی خلیفه و عرض حاجت بروی رهنمائی می‌کند ، مرد می‌گوید بی بهانه و سببی بدرگاه بزرگان راه نتوان یافت، هیچ طالبی بی‌وسیلت بمطلوب دست نمی‌یابد ، مجنون که بیماری لیلی‌را شنید ازین جهت گفت کاشکی طبیب می‌بودم ، همچنین خدای تعالیٰ درقرآن بلفظ : « قُلْ تَعالَوا » بندگان‌را ۲۰ دعوت کرد تا همان دعوت وسیلهٔ طلب گردد ، جواب زن اینست که وسیلت و سبب درجائی که بجود وکرم بی نهایت است ، درپای و ضرور نیست وکرم بی علّت از هروسیلتی بی نیازاست .

چو دوست بنده نواز و بهانه‌جوست‌ادیب

نیاز عشق بود بهترین بهانهٔ ما

وسیلت پیش آوردن از جنس خودنمایی‌است ، تحفهٔ درگاه آن وهّاب مطلق ، جز خودشکنی و نیستی نتواند بود ، مرد پاسخ می‌دهد که آخر تهیدستی و نیستی خودرا بچه وسیلت عرضه کنم .

زن ، پس‌از تعریف صدق ، به نادیدن خود وکارکرد خویش (سقوط رؤیت وجود و عمل) ویا بذل موجود می‌گوید تحفهٔ بیابان آب بارانست و ما بیابانیان ازین خوشتر ، تحفه‌ای نداریم ، ازین آب کوزه‌ای برگیر و بهدیه نزد خلیفه بر .

غفلت این‌زن ازدستگاه وکارو بار خلافت ، نظیر علم ومعرفت وکلّیهٔ مدارك بشری‌است که آدمی از سر بی خبری آنهارا وسیلهٔ معرفت و قرب حق فرض می‌کند بدین‌جهت مولانا می‌گوید این کوزه همان هستی محقّر وکران‌پذیر آدمی‌است که پنج نایژه و لوله از حواس پنجگانه برآن نشانیده‌اند ، ظرفیّت کوزه ، محدود و لوله‌هاکه ازآنها آب ادراك درکوزه می‌ریزد ، شمرده ومعدود است کوزه‌ای تنگ و محصور وآبی شورناك وآلایش پذیر ، اینست درجهٔ شناخت و دریافت آدمی‌که بدان می‌نازد و می‌بالد و خویش‌را گُم می‌کند .

آنگاه از خدا می‌خواهدکه به بخشش بی‌کران خود این‌کوزهٔ هستی اندك مایه‌را درپذیرد و به دریاهای معانی غیبی پیوند دهد تا کوزهٔ هستی حکم دریای غیب گیرد و معرفت برجهان گسترد .

مرد عرب باد درآستین افکنده بود که آب باران ، توّرهانی شگرف است ، زن هم نمی‌دانست که دجله از میان شهر بغداد می‌گذرد وکشتیها برآن رود می‌گذرند و ماهی‌گیران برکنارهٔ رود ایستاده و شستهای ماهی‌گیری در آب افکنده‌اند ، حالت زن و مرد عرب نمونهٔ عُجب و اعجاب آدمیان بویژه

متکلّمان و فیلسوفاناست که برفکرهای کوتاه و ناقص خود تکیه می‌زنند و پندارند که اسرار ملک و ملکوت را بسرانگشت لرزان و متشنّج فکرت حل ّ کرده‌اند و آنچه بذات و صفات حق تعلّق دارد ، همه را دانسته وبازشناخته‌اند و خدا و صفات او وجهان و رازهای آن ؛ خود همان و برآن‌سیرت وسان‌است که اینان درکتب خود گفته و پرداخته‌اند چندانکه هرکس برخلاف آن ، ۵ نکته‌ای دراندازد ، احمق کودن وکوری نابسامان‌است ، بی خبر از آن که عالم خدائی و جهان آفرینش پهناورتر از آن‌است که فکر بشر برآن احاطه یابد و یا درآن حضرت بی‌نهایت ، ادراك محدود ما ارجی و قربی داشته باشد .

سرانجام مرد و زن عرب یکسخن و همداستان شدند و سبوی آب را درنمد دوختند تا سرد ماند چنانکه عادت ده نشینان وبیابانیان بود ، مرد عرب ۱۰ چنین‌صورت می‌بست که‌آبی بدان خوشی وگوارائی درشهرها نیست، این‌اندیشه از نادیدگی و تنگی میدان نظر درخاطر او می‌گذشت ، آنگاه مولانا بیاد منکران احوال درونی می‌افتد ازآن جهت‌که آنها نیز بدان حالهای خوش نرسیده‌اند و بدان عرب مانند که آب گندای بادیه را ماء معین و شهریان را از آشام آن محروم می‌پنداشت . ۱۵

شرط وصول بمواجید و اذواق صوفیانه عبور از عقبات نفس است و تا کسی این راه صعب را درهم نسپرد از دریافت آنها بی‌نصیب‌است همچنانکه تا اعرابی از مفازه بیرون نیامد هرگز از احوال شهریان وآبهای روان و عذب دجله و فرات خبر نداشت ، برزبان آوردن تعبیرات صوفیّه از قبیل سکر و و صحو و قبض و بسط ، بی عبور از مهالك هویٰ ، مانند ابجد آموختن طفلان ۲۰ مکتبی‌است که الف یا می‌آموزند و از ترکیب کلمات آگاه نیستند ، ظاهرا این انتقاد اشارت‌گونه‌ای‌است بوضع کسانی‌که تصوّف را در مدرسه می‌آموختند بی‌آنکه بسیر و سلوك روحانی توجّه داشته باشند .

مرد عرب راه می‌پیمود و بادلی لرزان و خاطری پریشان ، سبوی آب را بردوش می‌برد ، زن نیز دست بدعا برافراشته بود و از خدا می‌خواست که مرد ، آن کوزه را بسلامت بمنزل رساند ، آخرالامر عرب بسرای خلافت رسید و آب را بسلامت رسانید .

۵ مولانا سرای خلافت و کرم خلیفه‌را وصف می‌کند ، وصفی آن چنان که درخور خلیفه‌ای راستین‌است ، درگاه این خلیفه چنان بود که هرطالبی مراد خودرا درکنار می‌یافت ، معنی جویان ، در دریاهای معانی و حقایق غوطه می‌خوردند و دنیا طلبان گنج زر درآستین می‌ریختند ، جود خلیفه صلای عام می‌داد وگدایان انعام‌را بسوی خویش می‌خواند .

۱۰ طلب : ازجهتی صفت طالب و از سویی وصف مطلوب‌است واین معنی بهردوان تعلّق دارد و هریک ازآن دو که ازمیان برخیزد ، صفت طلب تحقّق حاصل نمی‌کند ، هرمطلوبی در نهان جویای خواستاری است و هرخواهنده‌ای بظاهر می‌کوشد تا مطلوب‌را در چنگ آرد ، جود و بخشش هم متضمّن معنی طلب‌است ، مرد بخشنده محتاج گداست تاصفت جود درظهور آید وگدا دست

۱۵ نیاز بسوی مرد کریم دراز می‌کند تا از جودش مالی اندوزد پس گدایان و خواهندگان بمنزلهٔ آیینه‌ای هستند که جمال کرم و بخشش را باز می‌نمایند ، آینه تا پاك و صافی نباشد ، زیبایی‌را چنانکه هست نشان نمی‌دهد ، دل‌گدا وطالب‌را که آیینهٔ جوداست به رنجانیدن و خوار داشتن و منّت نهادن ، تیره و زنگ زده نباید کرد ، اینها همه مانند زنگاری‌است که بر روی آینه می‌نشیند ، ازین

۲۰ مقدّمهٔ لطیف وتعلیم دقیق اخلاق ، آیهٔ کریمهٔ (وَاَمَّا السّائِلَ فَلاتَنْهَرْ) را تفسیری سخت جذّاب می‌فرماید بدانگونه که تاکنون در هیچ یک از تفسیر نامه‌ها نیافته‌ام .

برای اینکه مفت خواران صوفی نمای ازین مقدّمه بغلط نیفتند و گمان

برند که مولانا بیکارگی و طبل خواری را مجاز می‌شمارد ، فقیر یا گدا را تعریف می‌کند (این بحث را در شرح ابیات ملاحظه خواهید فرمود) و سپس فقیران صورت را نکوهش می‌فرماید و مردم‌را از دادن نان و انواع خوراك و پوشاك بدانها باز می‌دارد ، بعقیدهٔ مولانا این مفت خواران : فقر لقمه و شکم دارند و فقیر الی‌الله و نیازمند کمالات انسانی نیستند ، خودرا بشکل فقیران ۵ حقیقی می‌آرایند و از اوصاف آنها برهنه‌اند مانند ماهی خاکی (سقنقور) که براندام ماهی‌است ولی هرگز در دریا نتواند زیست ، سپس ادّعاهای فراخ و شطحیّات اینان را در وصول و عشق بحق انکار می‌کند و آنهارا زادهٔ توهّم و خیال اندیشی می‌شمارد ، صدق و اخلاص بهرحال محرّکی‌است قوی ، شرط عمدهٔ وصول ، جهش باطن و پاکی دل است بدین سبب هرگاه کسی در وهم ۱۰ خود صادق و راست رَو باشد بعقیدهٔ مولانا ممکن‌است که مجازش بحقیقت کشد . این نکته باهرفکری سازگار نیست و هرکسی نمی‌تواند تحمّل کند که برخلاف مشهور ، خطا و غلط ، پیش‌آهنگ و رهبر آدمی بجانب صواب و سرمنزل واقع باشد ازاینرو مولانا از شرح این بحث دل انگیز تن می زند و می‌گوید هرگوشی آمادهٔ شنیدن هرسخنی نتواند بود خاصه آن‌کسی‌که از درون ۱۵ مرده‌است و خود گوش شنوا ندارد ، این بباطن‌مردگان مانند تصویر و نگاری هستند که نگارگر و نقّاش برکاغذ و پردهٔ نقّاشی می‌کشد و حالتی از غم یا شادی بر چهره و سیمای آن نشان می‌دهد ، نقش ازکردهٔ نقّاش بی‌خبر و در نوع تصویر خود بی اختیاراست ، مردمی‌که بعشق زندگی نیافته‌اند نیز همچنان از احوالی‌که بردل می‌تابد وآن خوشیها و مستیها که بردرون و از اثر تجلّی حق و ۲۰ حقایق غیبی ، پرتو می‌افکند ، سخت بی خبر و ناآگاه‌اند بویژه که میان شادی و غم بیرونی وگرفتگی وگشایش دل همان نسبت است که میان آفتاب و سایه و وجود خارجی اشیا و صور خیالی ویا تصویر فنّی آنها .

صورتِ نگاشته، حاکی از وجود عینی و راستین اشیا و بر آن، دلیل است، غم و شادی کم مایهٔ حسّی نیز بر وجود خوشی و ناخوشی شگرف باطن دلالت دارد امّا شرط وصول بدان عبور از منزلگاه حسّ و تجرّد است مثل آنکه درون گرمابه رفتن، مشروط به کندن جامه‌ها و برهنه کردن تن است.

۵ اعرابی، بسرای خلافت رسید و نقیبان و حاجبان پیش او باز رفتند واز سیمای رنجور آفتاب زدهٔ وی، حاجتش را فهم کردند، اعرابی بطلب مال و زر و سیم رفته بود لیکن فرّ دستگاه خلافت و فروغ روی کارگزاران خلیفه، مقصد اورا بدل کرد تا طمع دینار را بیکسو نهاد و طالب دیدار شد، مولانا بدین تمهید ازتبدیل مقصد، باقتضای محیط طلب وتأثیر مطلوب، سخن می‌راند،

۱۰ بسیار اتّفاق می‌افتد که انسان بخواستاری چیزی برمی‌خیزد و در اثناء عمل مقصدش بکلّی و از همه روی مبدّل می‌گردد، مانند آنکه طفل برامید نقل و نبات و تشویق آموزگار بمکتب ودبستان می‌رود وگاهی بناخواست تعلّم آغاز می‌کند ولی لذّت علم و مستی تحقیق بتدریج و پایه برپایه، سراپای وجود اورا چنان فرو می‌گیرد که ازهمه خوشیها دیده برمی‌بندد واگر گنجهای روان وآکنده

۱۵ بزر و سیم درسر و پایش ریزند، زیر قدم همّت فرو می‌سپرد و یک چشم زد از مراد خویش عنان برنمی‌تابد وگرم وتافته‌دل پیش می‌رود ویا مریدی برآرزوی فتوح و لوت چرب و حلوای شکرین بحلقهٔ صوفیان درمی‌آید امّا کشش باطن پیر و صولت ارشاد وی و برکت صحبت یاران طریق، آن مرید شکم باره را از همه جهان می‌گسلد و بحقیقت پیوند می‌دهد و خدا جوی می‌سازد، مولانا برین

۲۰ نکته مثالها می‌آورد ازقبیل: اعرابی که دلو در چاه انداخت و یوسف از چاه برآمد، موسی که پی آتش رفت و خدا با وی سخن گفت وبه پیمبری برگزید، عیسی که از دشمنان گریخت و راهی به‌آسمان یافت، آدم که فریب خورد و خوشهٔ گندمش از بهشت برآورد تا وجودش دانه و خوشهٔ آفرینش نوع بشر

شد ، عبّاس بن عبدالمطّلب درجنگ بدر بامشرکان بر مسلمانان تاخت ونتیجهٔ آن باسلام گرویدن و بخلافت رسیدن اعقاب او بود ، مرد عرب نیز چنین شد و ازهرغرضی پاك گردید مثل حرکت افلاك که از روی عشق و خالی ازغرض است وکوشش و جوشش جان عاشقان که بهیچ غرضی آلوده نیست .

ممکن‌است تصوّر شود که عشق شهوانی که در صورت می‌آویزد و بتعبیر ۵ مولانا ، دارندهٔ آن «عاشق جزو» است هم از غرض عاری‌است ، برای ردّ این اندیشه می‌گوید که مقصود من «عاشق کُل» و عشق الٰهی‌است ، این‌تعبیر بمناسبت آنست که حق تعالیٰ ، کُلّ ویا مجموع و مستجمع صفات کمال شمرده می‌شود و اجزای جهان ، صفات کمالی را از وی بودیعت دارند؛ آنگاه بتفصیل از بی ثباتی عشق صورت و ناسودمندی‌آن ، سخن می‌راند ازآنروکه جمال وکمال ۱۰ و لذّتی که اصلی نباشد و بعنوان ودیعت یافته باشند ، باصل خود باز می‌گردد و پایدار نتواند بود .

حال اگر بگویند که جزو مرتبط به کُلّ وخود تشخّص‌اوست، جواب اینست که این پیوستگی ، جزوی‌است و این ارتباط موجب آن نیست که تمام صفات و معانی کلّ درجزو ویا صورت متحقّق گردد و بدین جهت خار حکم ۱۵ گُل نمی گیرد و هیچکس بجای گُل خار نمی‌خورد وآنرا نمی‌بوید هرچند که خار از همان درخت می‌روید که گل رُسته‌است .

مرد عرب ، سبوی آب‌را بنقیبان سپرد ، آنها به نادیدگی و بی نوایی عرب پی بردند و از روی خوشخویی آن‌را پذیرفتند زیرا حسن خلق وکرم خلیفه در آنها منعکس شده بود ، ازین نکته ، مولانا بدین اصل متوجّه می‌شود که روش ۲۰ فرمان روایان درحواشی وخدمتگزاران مؤثّراست وهرفرمان روایی ، اطرافیان خویش‌را مناسب خلق و روش خود برمی‌گزینند و بنابراین درستی و دادورزی و خیانت وبیدادگری کسانی که پیرامون حاکمان هستند ، نمودار روش‌واخلاق

آنهاست مثل آنکه هرگاه آب لوله‌ها شور یا شیرین باشد این شوری و
شیرینی از منبع و انبار آب‌است ، حکومت و یا حاکم در وجود خدمتگزاران و
حاشیت ، اثری قوی دارد و نوع عمل آنهارا مشخّص می‌سازد همچنانکه
پیوستگی حق مطلق اجزای عنصری‌را حیات و ادراك می‌بخشد و خرد ، ادب و
۵ کاردانی می‌آموزد و عشق ، نگرانی و بی قراری می‌آورد ، مثال دیگر ، استادو
شاگرد است که هرشاگردی از استادی ، دانشی یاد می‌گیرد و استاد فقه و
اصول و نحو ، هریک ، فنّ خودرا بشاگردان تعلیم می‌دهند و بنابراین مقدّمه ،
تعلیم ، شخصیّت آفرین است ، حکومت و چگونگی آن نیز در رنگ آمیزی
شخصیّت جامعه ویا خدمتگزاران تأثیری ازین قبیل دارد . این اصل ، مناسب
۱۰ طرز حکومتهای پیشینیان است که بقهر و غلبه امم را زیر فرمان می‌کشیدند نه
عصرما که حکومت دراکثر ممالک ، منبعث از ارادهٔ اقوام و ملل‌است .

گفتیم که شاگرد پیش استاد نحو ، سرانجام نحودان و نحوی می‌شود ، براین
قیاس استادی‌که محو حقّ است یعنی پیر راستین ، جان شاگرد را محو شاه جان
می‌کند واز رنگ وننگ علوم رسمی می‌رهاند، امّا کدام‌یک ازین‌دو بهتراست،
۱۵ نحو یا محو ، جواب آن را در حکایت ملّاح و نحوی که از قصّه‌های بسیار
مُمتّع و دل انگیز مثنوی شریف‌است ، ملاحظه فرمایید .

درشرح ابیات ، خواهیم‌گفت که علمای زبان و نحو تا چه حد بدان‌دانش
مختصر و کم ارج و سطحی ، غرق اعجاب و غرور می‌شدند و درتلفّظ واعراب
کلمات و جمله‌ها برمردم ایراد می‌گرفتند وآنهارا به بی‌سوادی وگاهی حمق و
۲۰ کودنی نسبت می‌دادند ، عادتی ناهنجار که هنوز هم گاه بگاه دست در گریبان
و چنگ در دامان ادیبان دفترباره ، می‌زند ، حکایت کشتی‌بان و مرد نحوی
زمینهٔ مناسبی بدست می‌دهد تا مولانا این غرور و اعجاب نابجارا درهم شکند ،
انتقاد مولانا نیک روشن و بیداری آور است ، دانش زبان برای آنست که

باحوال و معارف قومی راه برند پس مقدّمهٔ علم‌است و بخودی خود مقصود نتواند بود. از این بگذریم بشر از جهان و رازهای نهان چه دانسته‌است و چه اندازه می‌داند، جهان و روزگار درگذراست و درین گذرگاه و براثر این گذشت که موجب دگرگونی است هرچند، رازی از پرده برون می‌آید که دانش بشر را زبر و زیر و واژگون می‌سازد پس چگونه کسی را بسیار دان و ۵ علّامهٔ روزگار می‌خوانیم و یا از گفتن و پذیرفتن این عنوان شرم نمی‌کنیم درصورتی که آنچه می‌دانیم هرچه اندک‌تر و هرچندی دوچار دگرگونی و زیر و بالا شدن‌است، علم و معرفت، بجای خود بینی: باید که راهبر خود شکستن و کم زدن و فروتنی باشد و پایان آن به نیستی و محو کشد.

آنگاه یکی از رازهای حکایت اعرابی را باز می‌گوید بدینگونه: سبوی ۱۰ آب، علم و معرفت محدود بشری‌است، خلیفه نموداری از علم بی‌کران ومحیط خدائی‌است، ما بدین کوزهٔ تنگ وکران پذیر، از فرط نادانی: مدّعی هستیم که علم بی‌نهایت حق را می‌سنجیم و برچگونگی آن: داوری می‌کنیم چنانکه حکما و متکلّمان در بارهٔ احاطهٔ علم الٰهی بکلّیات وجزئیّات بحثهای پهناور درانداخته‌اند و رساله‌ها وکتب نوشته‌اند: آن مرد عرب بدان نادانی معذور ۱۵ بود، در بیابان می‌زیست و از رودهای موج خیزکه در شهرها روانست، خبر نداشت ولی ما را گفته‌اند: وَلا يُحيطونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ. (البقره، آیهٔ ۲۵۵) و نیز: وَما اُوتیتُم مِنَ الْعِلْمِ اِلّا قَلیلاً. (الاسراء، آیهٔ ۸۵) پس ما در این دعوی معذور نیستیم و بغلط در صفات قدیم بحث و جدل می‌انگیزیم. ۲۰

خلیفه بر احوال عرب واقف شد و فرمود تا کوزه‌اش را پر زر کردند و برسری صلت بخشیدند واز فقر وفاقه‌اش باز خریدند ولی برای آنکه درغفلت نماند و پندار واهی در غلطش نیندازد، فرمود تا اورا از راه آب و بکشتی

بر روی دجله بازگردانند، عرب در آن حالت، بر کرم و احسان خلیفه واقف‌تر گشت که باوجود آن همه آبهای گوارا و صافی، آب گندیده و دُرد آلود بیابان‌را پذیرفته و بپاداش، آن همه زر و صلت بخشیده بود.

اکنون، سِرّ دیگر از اسرار قصّهٔ عرب را گوش دارید، جهان با همه

۵ وسعت، نسبت بعالم غیب یا ذات نامتناهی حق‌تعالیٰ، مانند سبوی‌است دارای ظرفیّتی محدود ولی از دانش و جمال، پُر و لبالب، اینهمه زیبایی که چشمها را حیران و خیره دارد، قطره‌ای از دلارایی و زیبایی خداست، حق گنجی نهان بود که از پُری و بسیاری جمال برخود شکافت و جهان از فیضان آن گنج در وجود آمد (اشاره به حدیث قدسی که در شرح ابیات آورده‌ایم.) کسانی که

۱۰ آن جمال بی نهایت را می‌نگرند: از سرمستی و بیخودی، کوزهٔ صورت را خُرد د، هم می‌شکنند، ازین شکستن، درستیها پدید می‌آید و عجب آنکه کوزه و خم می‌شکند و آب و باده نمی‌ریزد بلکه هرجزوی از اجزای آن در وجد و حالت و رقص و پای بازی است. مقصود آنست که فنای از خود، هنگامی روی می‌دهد که راهرو بلذّت دیدار نائل آید، او کسی‌را ماند که پشیزی چند

۱۵ در مشت گرفته و یکایک بر سر گنجی از زر و گوهران گرانمایه می‌رسد و بی‌اختیار آن پشیز خوارمایه را فرو می‌ریزد و برگنج گوهر می‌زند، امّا بدین حالت چگونه توان رسید، راه‌آن فکرت‌است، فکرت مبتنی بر تصفیهٔ درون و کم خواری‌است، سپس دربیانی قوی و غرورشکن، ضعف و ناتوانی آدمی‌را در دوحالت (گرسنگی، سیری) بیان می‌کند، توجّه فرمایید:

۲۰ انسان تا سیر است و نیازمندی خودرا حسّ نمی‌کند، دست ازکار و کوشش می‌کشد و مانند مردار یا دیواری بی‌خبر می‌شود، حواس وادراکاتش بی‌کار می‌ماند و بخواب فرو می‌رود، بهنگام حاجت و نیاز صفات زشت از حرص و آز و درندگی در هیجان می‌آید و مانند سگ در پوستین همجنسان

خویش می‌افتد ، این حالت را در سیری و گرسنگی آزمایش کنید که چون شکم از طعام سیر شد پلکهای چشم فرو می‌افتد وآن شکم انبارده بخواب گران می‌رود امّا درحال گرسنگی مانند سگان ، تیز خوی و حریص می‌شود پس آدمی گاهی مردار و زمانی سگ را ماند .

نفس را به سگ تشبیه می‌کنند و « سگ نفس » در عبارت می‌آورند ، ۵ بدین مناسبت می‌گوید : سگ : آلت و وسیلهٔ شکاراست اورا نیم سیر باید داشت که اگر تمام سیر شود سرکشی می‌آغازد و فرمان سگبان نمی‌برد (اشاره بمثلی‌است عربی که درشرح ابیات ، نقل کرده‌ایم .) .

گرسنه داشتن سگ و پنجه برشکار یازیدنش ، نظیر بی نوایی عرب‌است که سبب وصول او بدرگاه خلیفه شد و بدان از فقر و فاقه وارهید . ۱۰

شاید بگویند که این معانی صوفیانه با حکایت مرد عرب چه پیوندی تواند داشت ، مولانا می‌گوید هرکسی درآینهٔ قصّه ، نقش خودرا می‌نگرد و گفتار هرکسی مناسب حالت نفسانی و روحانی اوست و بنابراین مرد عاشق هرچه بگوید ، عشق و احوال عاشقانه درآن جلوه‌گر می‌شود و اگر کفری بر زبان آورد ازآن ، ایمان و دین می‌تراود پس سخنان بلند و شطحیّات بعضی ۱۵ صوفیان را حمل برکفر و بی دینی نباید کرد چنانکه خشک مغزان ظاهر بین پوست نگر ، فتوی بکفر واباحهٔ خون ایشان می‌دهند ، مقصود از کلام وبیان ، آثاری‌است که ازآن ، در دل شنونده صورت می‌بندد و ای بسا سخن که نمودار دین است و سر درکفر دارد و چه بسیار گفتار کفرنمای که بسوی دین و یقین می‌کشد ، صورت ، راهزن است و معنی را تغییر نمی‌دهد مثل آنکه هرگاه از ۲۰ شکر شکل نان بسازند طعم نان نمی‌دهد و چاشنی شکر دارد . مردکامل الفاظ کفرآمیز را چنان بکار می‌برد که مستمع را ذوق ایمان می‌بخشد نظیر آنکه بتی زرّین بدست مؤمنی افتد ، مؤمن آنرا می‌گدازد وشکل آنرا بدل می‌سازد .

رها کردن صورت و شکل ، یادآور مسأله‌ای بسیار مهم است ، مسألهٔ
رنگ پوست وسیمای انسانی که مایهٔ اختلاف بشر بوده و هنوز برخی از اقوام
متمدّن گرفتار آن هستند و ازین بند نرسته‌اند و ما آن را «تبعیض نژادی»
می‌نامیم ، انسانیّت نه شکل تن است و نه رنگ پوست : درین اوصاف
۵ حیوانات هم شریک انسان‌اند پس آنچه انسان‌را مشخّص می‌سازد و از دیگر
جانوران امتیاز می‌دهد ، معانی و اوصاف روحانی است ، شرط موافقت و
سازگاری ، بنظر مولانا هم‌آهنگی و وحدت مرام و یگانگی قصداست ، هردو
تن یا هردو قومی که در این معانی ، انباز یکدیگراند بناچار یکجان و یکدل و
همدست و همداستان توانند بود ، اختلاف رنگ و دوگانگی شکل نباید پیوند
۱۰ شخصی و اجتماعی‌را با شخص و اجتماع دیگر از هم گسلد و رشتهٔ ارتباط آنهارا
قطع کند و دشمناذگی ببار آورد تا برخلاف هم کمر بندند و دستها بخون همدیگر
بیالایند ، این مضمون بلند و والارا درضمن مثالی از دومسافر می‌آورد ، کسی‌که
بحجّ می‌رود، رفیق حج‌گزار برمی‌گزیند و دربند بُرز و بالا و سیاهی و سپیدی
پوستش نیست بنابراین ، آهنگ و هدف معتبراست و شکل و رنگ در سیر
۱۵ بشر بسوی کمال ویاتحقّق جامعه اعتباری ندارد .

پس‌از طرح این مطلب ، مولانا متوجّه می‌شود که حکایت عرب ، از
روی ظاهر ، مناسبتی با این معانی والا وگرانمایه ندارد بدین جهت ، باشارت
از درازی بحث و درج مضامین گوناگون معذرت گونه‌ای پیش می‌آورد که
اگر این‌حکایت ، بی‌پا وسر گفته شد ازآنست که‌کار عاشق نیز بی پا وسراست
۲۰ و عشق را آغاز و انجامی نیست ، آنچه گفته آمد نقد حال ماست زیرا حرص
و طمع که در این قصّه ، زن عرب ، مظهر آن‌است و عقل که مرد اعرابی ،
تصویرش می کند ، در نهاد هرآدمی وجود دارد وکشمکش و خلاف انگیزی

آن دو ، دیرینه و دیریازاست ، امّا این اختلاف ازکجا پدید می‌آید درصورتی‌که
عقل و نفس و تمامت موجودات از آفریدگاری بهمه جهت یگانه ، هستی
یافته‌اند ، جواب مولانا اینست که این دوگانگی ، زادهٔ اختلاف نسبت اجزا
بکلّ است (این نکته را در شرح ابیات باز نموده‌ایم) براین جواب اشکالها
می‌توان گرفت ازین قبیل : که حق را کُلّ چرا گوییم و حال آن که کُلّ ۵
مرکّب از اجزای ناشمرده باید باشد و یانسبت که امری اعتباری وانتزاعی‌است
چگونه منشأ آثار خارجی تواند شد ، هم از اینگونه حرف‌گیریهای بی بنیاد که
بحث‌گرایان مدرسه ، روزگار خویش را بدان تباه می‌کنند ولی مولانارا باکس
سر جنگ و اندیشهٔ خرده‌گیری نیست از اینرو می‌گوید که ازین اندیشه‌ها که
بیماری دل را سخت‌تر می‌کند پرهیز باید جست تا حقیقت در محیط صافی دل ۱۰
پرتوی بگسترد همچنانکه بیمار از خوردنی‌های ناسازگار می‌پرهیزد تا عافیت و
بهبود یابد امّا بنقد جواب می‌گوید که این اختلاف و جدایی از قیاس اجزا
بیکدیگر ناشی می‌شود و درنظام کلّی اینها یگانه‌اند و خلافی ندارند همچنانکه
حروف الف با ، هریک خلاف آن دیگر می‌نماید لیکن در ترکیب کلمات و
جمله‌ها یکرویه و هم‌آهنگ و متّحداند ، این حقیقت و یا ارزش هرجزوی از ۱۵
روی پایان و عاقبت ، روشن می‌گردد و بدین سبب ، قیامت را «روز عرض
اکبر» شمرده‌اند ، ازین مقدّمه ، نتیجه می‌گیرد که مردم نیکوکار مشتاق روز
حشراند وبدکاران از روزشمار می‌هراسند، این‌معنی‌را بخار وگل مثال می‌زندکه
بهار پرده از روی هستی آنها برمی‌دارد و در برگ ریز خزان خار وگل پوشیده
روی‌اند و خار بهمین مناسبت آرزومند پاییز و دشمن بهاراست . ۲۰

این حکم که قیامت ، روز تمیزاست شامل مردان خدا و اولیا نیست زیرا
آنها مانند باغبان که جنس درخت را پیش‌از آنکه ببارآید می‌شناسد ، نیک و
بد را هم دراین جهان باز می‌شناسند .

آنگاه حکمت مرگ و فنارا در مثالی از شکوفه و میوه باز می‌نماید که تا شکوفه نریزد میوه برشاخ نمی‌بندد همچنین‌است نان و خوشهٔ انگور و هلیله که تا خابیده و خرد نشود خاصیّت آن درظهور نمی‌آید .

ظاهرا بمناسبت ابیات اخیر که اشارتی بریاضت و قهر نفس دارد و یا ازآن جهت که گسستن اعرابی از بیابان و رسیدن به خلیفه نمونه‌ای از صفت طلب و وصف طالب و اتّصال او به‌شیخ و پیر راستین‌است ، مولانا در دنبالهٔ این حکایت ، شرحی در وصف پیر و وظیفهٔ مرید ، بیان می‌کند ، دلیل نیازمندی به پیر اینست که راه طلب ، طریقی ناشناخته وسهمناك و پُرآفت‌است در چنین راهی بی‌مدد راهنمایی طریق دان و آفت شناس ، قدم نتوان نهاد همچنانکه راههای خوفناك بیابانها درعالم حسّی بی دلیلی راه شناس میسّر نیست و متضمّن خطراست .

دیگرآنکه نفس مانند ستوری‌سرکش‌است که در پی‌علف ازراه انحراف می‌جوید و پیوسته نگران هوی وآرزوهاست ، چارهٔ راهرو ، خلاف نفس‌است ، نیروی مخالفت از دَم پیر مدد می‌گیرد و سالك می‌تواند در سایهٔ همّت شیخ راه دان برنفس پیروز آید ، این معنی را بحدیثی از پیمبر (ص) تأیید می‌کند ، این حدیث را در شرح ابیات ملاحظه فرمایید .

وظیفهٔ مرید ، اطاعت محض‌است ، او باید فرمان پیررا بی چون و چرا برسرو چشم نهد وخیال اعتراض بردل نگذراند هرچند که حکم و دستور او مخالف شریعت و یا برخلاف مصلحت ظاهری باشد ، لزوم این وظیفه از آنجاست که طریق مجاهدت‌را بی مدد پیران درهم نتوان سپرد ، کسانی‌که بندرت این راه را درهم می‌سپرند درحقیقت از یاری مشایخ برخوردار هستند این نکته اشارت مانندی‌است بطریقهٔ اویسیان که ما بجای خود بازگفته‌ایم ، پس مرید وقتی پیمان ارادت بست باید ریاضتهای صعب‌راگردن نهد و زخمهای مجاهدت‌را

تحمّل کند واِلّا بجائی نمی‌رسد و مهمّی بسر نمی‌برد ، آنگاه حکایتی نیک ظریف از پهلوانی قزوینی که نزد خال‌کوب رفت و می‌خواست تا صورت شیر بر کتفش بکوبد و طاقت نیش و خلش سوزن نداشت ، در تأیید و تکمیل این گفته برشتهٔ نظم می‌کشد ، نتیجهٔ این مبحث ، ترک هستی و خودی وفنای مرید در وجود پیراست بصورتی که زمینهٔ مساعدی برای حکایت شیر وگرگ و روباه فراهم می‌گردد . ۵

لغات و تعبیرات : وهّاب ، اعرابی ، نهالین ، روزی اندیشی ، سامری ، نَسْکَک ، مرگ وجَسْکَک ، غَزْو ، غزا ، خطا درخط ، مگس را رگ زدن ، قِران ، اَعْمَش ، مبا ، قحطِ ده سال ، شَعْشَعی ، شیث ، بایزید ، یزید ، نان و خوان آسمان ، الصّلا ، پیچ پیچ ، نارسان، تحرّی ، مُزَوَّر ، زیر و زبر ، فاختهٔ ، نِعْمَ الْمُعیل ، بُخار و گَرد ، باد و بود ، تمر ، ٥
رسن تاب ، مال مال ، شناعت ، تُرّهات ، طمطراق ، کاربار ، باد و بروت، گنج روان. بغل زدن، رگ زدن ملخ درهوا ، چالش، نالش ، عقبله ، گفتاره ، بوالحَزَن ، خُدْعه ، طامع ، کاله ، عادل ، بی دل ، مار ، حاشَ لله ، امرود بُن ، سرگشته ، بنی هاشم ، کارافزا ، نه چیز ، صدرالوری ، مصقول ، تحرّی زنانه ، دوتو ، سرکه فروختن ، تلخی کش ، گلشکر ، گنجا ، اصمّ ، خوش‌دم ، ١٠
اَخْشَم ، خاکیان ، افلاکیان ، ستبره ، مکنون ، توسن ، نبستی ، خاک ، شما (در مورد مفرد) ستی ، خویش ، تُستم ، خاک بر چیزی کردن ، تیرّا کردن ، شمن ، وَفْق ، هرچه گوبی بخت گوید سوخته است ، سپاناخ ، ترش با ، خر درتاختن ، شمشیر وکفن پیش کسی نهادن ، گشاد ، زال ، حمزه ، خیره رَو ، عوانی ، پا از سر ندانستن ، خود خوردن ، حضرتِ پُررحمت ، کبریا ، کیمیا ، ١٥
رهی ، ره داشتن ، بی رهی ، غُل ، پنگان ، پنگان زدن ، مُوَصَّل ، معطّل ، موزون ، بی رنگی ، جنگ خر فروشان، صنعت، عمارت جای ، واداد ، بیست، چوب رد ، نعل بازگونه ، ریخته ، شش جهات ، عاصفات ، سغبه ، میخ دوز، عالم کُبری ، نورد ، ناقه ، صالح ، ناقهٔ صالح ، مُر ، آب کور ، طالحان ، شحنه ، دُرُست ، نقمت ، جان ستان ، مرغ از دام جستن ، گردن زدن امید ، ٢٠

مُعْلَن ، گزیدن ساعد ، مُنْکَدِر ، ملحمه ، جانمین ، نفت ، شیر تازه ، شیر
و شهد ، زهرستان ، ریش سر ، حرون ، مُبین ، افسوسیان ، سگسارانه ،
گزدم خانه ، معقولات نقل ، پیرخیر ، سقر پروردگان ، هدُکان ، اختلاط ،
رباط ، شبه ، قار ، اوج ، جسمِ تنگ ، اندر خوردن ، چشمِ آخر بین ،
۵ چشمِ آخُر بین ، مضمر ، گُلو ، کُلوا ، حَدَث ، شُهور ، یوم النّشور ،
تاب ، تَرّه ، آجَل ، تصاریف ، سیه هوش ، بیمِ سَر ، بیم سِر ، بیم دین ،
فرو بستن دم ، لِوا ، خاکی سرا ، حَویج ، خانگاه ، صلا ، وَلا ، نیک آمد ،
منعدم ، عالم السرّ الخفی ، سه گز قالب ، الواح ، درس کردن ، گشاد ، طلب ،
از جای رفتن ، مَدید ، اُلف ، تسبیح ، تهلیل ، انبساط ، قبول آوردن ، ادبیر ،
۱۰ پذیرا ، آوَه ، سودا ، شنگ ، قاضی القضاة ، جَرْح ، صدق ، مجهود ،
مفازه ، پُر باد بودن ریش ، شست ، رحیق ، اذواق ، انبساط در اصطلاح
صوفیان ، بسط و قبض ، مُصَلّیٰ ، کوثر ، جواهر بافته ، ضِعاف ، اهلِ نان ،
طبق ، ماهی خاکی ، لوت ، نوشیدن ، نوال ، فِکَر ، راست ، زاك ، خط ،
جامه کَن ، هم نَفَس ، عرابی ، نقیب ، وجه العرب ، نانبا ، فُرجه جستن ،
۱۵ خوشهٔ مردم ، ماهگانه ، دهلیز ، جِنان ، کُلّ ، مُنْتَقَل ، مُدَمَّغ ، سبوی سبز
و نو ، گَو ، ارکان ، گوله ، ذوقناك ، خوض کردن ، بی وطن ، شنگ ،
اصولی ، مَحو ، خر بریخ ، در دوختن ، فقه فقه ، کم آمد ، فاقه ، خیدن ، نقدِ
دغل ، تا بِسَر ، چاك کردن ، جوش کردن ، شاخ ، گِل خوار ، بد پیوند ،
بَدْ رَگ ، بی پا ، مَحقوق ، مزیدن ، عاریت ، صُداع ، زیر و زبر ، ازل ،
۲۰ ابد ، لایُدْکَر ، اِحتِما ، گر ، حلقه درگوش ، مه زرگر ، شور ، روز
عرض اکبر ، سودایی ، پهلو زدن باچیزی ، یاقوت زکات ، سرخیل ، سرْرشته ،
دُرّه ، راه دان ، تیر ماه ، درّ یتیم ، مِن لَدُن ، داهی ، هلیدن ، خر بنده ،

شیر حق ، ناقِل ، عالی طواف ، مقطع ، طاعات ، دشمن پنهان ستیز ، سبُق یافتن ، گرفتن ، ریژیده ، صاحب بیان ، کبودی زدن ، دلاّك ، شیربنی کردن ، شانه‌گه ، سنی ، دُمگاه ، دَم گرفتن ، دَمگاه ، کونه کردن گلیم ، خَلِش ، مُنْتَجِم .

مباحث کلّی : اسباب غارت و عطا در اقوام ابتدائی ، شرایط پذیرفتن مهمانی ، انتقاد از شیخان ریاکار ، علل فساد و انحطاط تصوّف ، ظهور صور خیالی برسالک ، دشواری شناختن انسان ، وصول در صحبت شیخان‌مدعی بندرت اتّفاق می‌افتد ، اختلاف حنفیّه وشافعیّه درتحرّی قبله ، بی‌اعتباری دنیا ، حق روزی رسان است ، غم و اندوه از خودخواهی ۵
می‌خیزد و نشانهٔ بی‌خبری انسان از جریان حوادث‌است ، رنج و درد از جنس مرگ است ، خوش زیستن ملازم سخت مردن است ، طرز استعمال اعلام در مثنوی ، حرص پیران و سخای جوانان ، زن و مرد باید هم خو وکفو یکدیگر باشند ، بحث دربارهٔ قناعت ، جهات تشبیه عربان به زاغ ، طلب وکاوش‌فرع میل باطنی‌است ، فقر از نظر صوفیان ، نازیدن به مال و ثروت وکلّیهٔ امور ۱۰
خارجی ناشی از کمبود شخصیّت است ، مالداران و طمّاعان درکمبود شخصیّت بهم شبیه‌اند ، توانگری بی نیازی دل است ، تملّک با وجود استغنا منافی فقر نیست ، داوری درست مشروط است بپاکی دل از اغراض ، طمع صوفی و تفاوت آن با طمع آزمندان ، تأثیر مستمع درسخنور ، علل تأثیر گریه و توسّل عاجزان به‌گریستن ، علاج خشم به تحمّل و بدخویی به خوش خویی ، بی‌خبری ۱۵
عاشق از عیب معشوق و اسباب آن ، ناز معشوق و نیاز عاشق ، اقسام شهوت وآثارآن ، راز آرامش مرد بزن ، ظهور حماسهٔ دینی و اسباب آن ، غلبهٔ مرد ظاهری و غلبهٔ زن باطنی‌است ، مرد آزاده مغلوب زن است برخلاف جاهل که برزن غالب می‌آید ، رحمت و رقّت صفت انسانی و درشتی صفت حیوانی است ، فرق رحمت خدایی بارحمت انسانی ، زن مظهر جمال حق‌است وعشق بزن ۲۰

عشق بخداست، اقسام رحمت از ذاتی وصفاتی و اسمائی وافعالی، محبّت در زنان قوی‌تراست، علل پشیمانی وندامت، معنی وتفسیر عشق وجود و عدم بحق‌تعالیٰ، کفر و ایمان از مظاهر اسمای الٰهی هستند، راه هرکسی مناسب آفرینش اوست، صراط ایجادی و ایمان ایجابی و ایمان تکوینی، بحث در ایمان فرعون، ۵ انسان مسخّر حکم قضاست، ظهورصفات بشری وارتباط آن باعوامل‌خارجی، فطرت از هر رنگ اعتقاد بدوراست؛ خدا پیرو هیچ یک از ادیان نیست و آنجا که اوست وحدت محض‌است، صوفی راستین برکیش خداست؛ اختلاف مراتب ظهور و تجلّی، دین وعقیده بدون اختلاف نتواند بود، فوائد اختلاف و تفرقه درظهورات وادیان وآراء بشری؛ حیرانی سرآغاز بحث‌وتحقیق‌است، ۱۰ مبدأ خلاف تعیّن و تشخّص است: انکار مخالفان زادهٔ طرد باطنی انبیا و اولیاست، عقاید حکمای قدیم در علّت سکون ارض، بی‌نصیبی منکران اولیا از فوائد دنیوی و اخروی، قدرت پیران برتبدیل باطن؛ نسبت مردم جاهل به اولیا مانند نسبت حیوان‌است به انسان، خلق بندگان اولیا هستند، فرق‌عبد طاعت وعبادت، غفلت واشتباه منکران هم نوعی رحمت‌است. قاعدهٔ استعمال ۱۵ کلمات عربی در پارسی بلحاظ تذکیر و تأنیث، انبیا بظاهر یک تن بودند ولی بمعنی یک جهان نیرو داشتند. جان اولیا آفت نمی‌پذیرد؛ آزار اولیا آزار خداست، سرّ تعلّق حق باجان انبیا؛ دلسوزی مردان خدا مشروط بقرابت و محبّت نیست، جدائی و یگانگی نوع انسان از اختلافات معنوی مایه می‌گیرد و سبب آن، اختلاف شکل و صورت نیست؛ هرانسانی جهانی‌است که مانند ۲۰ جهان بسبب حدوث عوامل خارجی و درونی پیوسته در تحوّل‌است، مردم در شناختن یکدیگر برتفاوت‌اند و زود یا دیر می‌شناسند؛ دلیل دشواری شناخت انسان، معنی اجل و اقسام آن؛ ظهور هر حادثی مشروط بزمانی معیّن‌است، عقیدهٔ قدما دربارهٔ پرورش موادّ معدنی، تفاوت ناقص وکامل در اداء احکام؛

آفات قدرت ، آرزوهای عقل و نفس مختلف‌است ، طاعت از ایمان وخدمت
ازمحبّت انفکاک نمی‌پذیرد ، اعمال ریاکارانه مانند شاهد دروغ‌گوی‌است ، طرق
تمیز حق از باطل ؛ نقد طریقهٔ جمال پرستان ، محبّت کور و کر می‌کند وعاشق
عیب معشوق را نمی‌بیند ، دل تجلّی‌گاه خداست ، اطمینان نفس در اتّصال
کلّی بشیخ حاصل می‌شود ، عرش چیست ، اسرار الٰهی درآفرینش آدم ، ۵
تأثیر گفتن اسرار و اظهار صداقت درکشف اسرار دیگران ، معنی خلافت
حق ، تأثیر صحبت و مراقبهٔ برازخ ، بحث در اسباب وصول ، وصول بحق
محتاج اسباب نیست ، مراتب صدق ، نفس انسانی بدون تعلّق نتواند بود ،
مبادی معلومات انسان محدود است ، انواع چهارگانهٔ مرگ ، انسان می‌تواند
علم نامحدود حاصل کند ؛ معنی چشم پوشیدن و غضّ بصر . تفاوت صفات ۱۰
کمال درخلق و حق ، درویشی بتعلّم بدست نمی‌آید ، سائل‌را خوار نباید‌کرد
زیرا صفت جود بدون او تحقّق نمی‌پذیرد ، جود حق و آثار آن . فقیر دو نوع
است ، موارد گدایی در تصوّف ، تفاوت درویش بخدا و درویش از خدا ،
انتقاد ازمدّعیان وصول بذات ، مقصود از ایمان حرکت روحی وعمل خارجی
است وکسی‌که دارای چنین حالتی‌است بمراد خویش تواند رسید هرچند که ۱۵
دیگران وی را گمراه فرض کنند . هرکسی مستعدّ شنیدن حق نیست ، عامیان
باطل و موهوم را زودتر از حقیقت می‌پذیرند . شرایط اهلیّت سماع : مقایسهٔ
غم و شادی حسّی باغم وشادی معنوی ، غرض فرومایه گاه بمقصدی عالی بدل
می‌شود ، عشق بکلّی و عشق بجزو ، تفاوت عشق بمطلق و مقیّد و بیان اینکه
عشق بمقیّد عشق بمطلق‌نیست ، تأثیر اخلاق حکّام درمردم ، علم نافع کدامست. ۲۰
انتقاد علماء نحو . جمال جهان جزوی ازجمال مطلق‌است ، طرح مسألهٔ فنا وبقا ،
توحّد قوی و مدارک ؛ رعایت بدن درحدّ لزوم ، کلام ظهور شخصیّت متکلّم
است ، در صورت ماندن بت پرستی‌است ؛ نقد تبعیض نژادی و بیان اینکه

وحدت نژاد اصلی برای جامعه نتواند بود، فکر عاشق بی نهایت است؛ هرفکری با متعلّق خود مناسبت دارد؛ صوفی بگذشته وآینده مشغول نمی‌شود، انسان مخلوطی از نیکی و بدی‌است؛ صوفی اشکال تراشی نمی‌کند؛ بحث در اسرار حروف؛ ظهور سعادت و شقاوت درقیامت، ولیّ کامل هم درین جهان شقی و سعید را می‌شناسد؛ مقصود آفرینش مرد کامل‌است، بقا بدون فنای صورت میسّر نمی‌شود، بحث در بارهٔ احتیاج بمرشد، نجات سالک در خلاف نفس است؛ فوائد صحبت؛ لزوم اطاعت از پیر؛ پیر، دستگیر دوران نیز هست؛ حقیقت توحید.

شرح ابیات :

یک خلیفه بود در ایّامِ پیش ‌‌ کرده حاتم را غلامِ جود خویش
رایتِ اکرام و داد افراشته ‌‌ فقر و حاجت از جهان برداشته
بحر و دُر از بخششش صاف آمده ‌‌ دادِ او از قاف تا قاف آمده
در جهانِ خاك ابر و آب بود ‌‌ مَظْهَرِ بخشایشِ وهّاب بود
از عطااش بحر و کان در زلزله ‌‌ سوی جودش قافله بر قافله
قبلهٔ حاجت درّ و دروازه‌اش ‌‌ رفته در عالم بجود آوازه‌اش
هم عجم هم روم هم تُرك و عرب ‌‌ مانده ازجود و سخااَش درعجب
آبِ حیوان بود و دریای کرم ‌‌ زنده گشته هم عرب زو هم عجم

ب ۲۲۵۱ – ۲۲۴٤

این خلیفه بگفتهٔ شیخ عطّار در مصیبت نامه و بنقل محمّد عوفی در جوامع الحکایات ، مأمون عبّاسی (۲۱۸ – ۱۹۸) بوده‌است .

حاتم بن عبدالله طائی مردی‌است مشهور بجود و کرم که در اوائل اسلام می‌زیست ، پسر او ، عدیّ بن حاتم از صحابهٔ حضرت رسول اکرم (ص) و از شیعیان حضرت امیرمؤمنان علی (ع) بود وبسال ۶۷ وفات یافت ، اُسْد الغابة ، طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۳۹٤ – ۳۹۲ .

بیت دوم ، نسخهٔ موزهٔ قونیه ، نسخه بدل : رایت اکرام وجود افراشته .

وهّاب : بسیار بخشنده ، یکی از اسماء و صفات الٰهی است که درقرآن وحدیث آمده‌است . التّحبیر فی علم التّذکیر از ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی .

بحر (دریا) وکان ، در زبان فارسی مثل است برای کرم و جود ، ظاهرا بمناسبت آنکه مروارید و جواهر از آنها بدست می‌آید :

خواستم گفتن که دست و طبع او بحرست و کان
عقل گفت این مدح باشد نیز با من هم پلاس
دست او را ابر چون گویی و آنجا صاعقه
طبع او را کان چرا خوانی و آنجا احتباس
دیوان انوری ، ص ۲۶۲

۵

یک شب اعرابی زنی مر شوی را گفت و از حد بُرد گفت‌وگوی را
کین همه فقر و جفا ما می‌کَشیم جمله عالم درخوشی ما ناخَوشیم
نانِ مان نه‌نان‌خورِشْ‌مان‌دردو رَشْک کوزه‌مان نه آبِ‌مان ازدیده اشْک
جامهٔ ما روز تابِ آفتاب شب نهالین و لِحاف از ماهتاب
۱۰ **قرصِ مه را قرصِ نان پنداشته دست سوی آسمان برداشته**
ننگِ درویشان ز درویشی ما روز و شب از روزی اندیشی ما
خویش و بیگانه شده از ما رَمان بر مثالِ سامری از مردمان
ب ۲۲۵۸ — ۲۲۵۲

اَعْرابی : یک تن عرب بیابانی ، اَعْراب : کسانی هستند ازقوم عرب
۱۵ که دربیابان زندگی می‌کنند ، مفرد آن ، اعرابی‌است برقیاس اسمهای جنس که مفرد آن ، به (ی) درآخر کلمه تشخیص می‌شود ، مثل روم ، رومی ، کرد ، کردی ، زنج ، زنجی . اعراب ، اسم جنس است و جمع عرب نیست ، عرب به شهرنشینان این قوم اختصاص دارد . صحاح اللّغة ؛ تاج‌العروس ، در ذیل : عرب .

۲۰ **نهالین :** زیر اندازی چارگوشه که آگین پنبهٔ آن مانند لحاف ، اندك است وآنرا آژده می‌کنند و در زیر پا می‌گسترند ، توشک . درآنندراج بکسر اوّل ضبط شده ودر بشرویه بفتح اوّل تلفّظ می‌کنند و نهالی می‌گویند :

چه آساید بهر پهلو که گردد کسی کز خار سازد او نهالین

دیوان ، ب ۱۹۹۵۶

هنر و زر چو فزون شد خطر و خوف کنون شد

ملکانرا تب و لرزست و حریرست نهالین

همان مأخذ ، ب ۲۰۹۶۶ ۵

روزی اندیشی : حالت تفکّر در قوت و طعام روزانه .

سامری : مطابق روایات اسلامی ، یک تن از بنی‌اسرائیل که خاله زادهٔ موسی بود وگاوی زرّین ساخت و از خاك پای اسب جبرئیل ، کفی در دهانش افشاند تا بانگ برآورد و بنی‌اسرائیل آن گاو را پرستیدند بوقت آنکه موسیٰ در کوه طور بود ، موسی بنی‌اسرائیل را گفت که با وی نیامیزند و نخورند و ۱۰ داد و ستد نکنند ، او تنها ماند و « حق تعالیٰ وحشتی بر وی افکند تا هیچ کس با وی آرام نگرفت نه پری و نه آدمی و نه وحوش تا همچنان بمرد . » و بعضی گفته‌اند که اگر کسی دست بدو می‌زد آن کس و سامری هر دو تب زده می‌شدند . تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۱۶ ، ص ۱۳۷ــ ۱۳۰ . قصص الانبیاء ، ثعلبی ، طبع مصر ، ص ۱۷۸ــ ۱۷۵ ؛ قصص الانبیا : انتشارات بنگاه ترجمه و ۱۵ نشر کتاب ، ص ۲۲۰ ــ ۲۱۳ .

گر بخواهم از کسی یک مُشت تَسْک مرمرا گوید خمُش کُن مرگ وجسک

مرعرب را فخر غزوست و عطا درعرب تو همچو اندر خط خطا

چه غزا ما بی غزا خود کُشته‌ایم ما بتیغ فقر بی سر گشته‌ایم

چه عطا ما برگدایی می‌تنیم مرمگس را در هوا رَگ می‌زنیم ۲۰

گر کسی مهمان رسد گر مَن مَنم شب بخُسبد دلقش از تن برکَنم

ب ۲۲۶۳ ــ ۲۲۵۹

نَسْکَك : بپارسی ، عَدَس را گویند که از حبوب خوردنی است . نرسکك نیز گویند .

مرگك و جَسْکَك : مرگ و بلا ، تعبیری‌است که بیشتر درمورد نفرت و نفرین بکار می‌رود ، جسکك : بلا و رنج است :

۵ از ره مرگك و جسکك ماده و نر آرزومند مرگ یکدیگر

حدیقهٔ سنائی ، ص ۶۵۵

ماراست یار و دلبر تو مرگك و جسکك می‌خور

هین کز دهان هر سگك دریا نشد منجّس

دیوان ، ب ۱۲۸۸۲

۱۰ اندك اندك راه زد سیم و زرش مرگك و جسکك نوفتاد اندرسرش

همان مأخذ ، ب ۱۳۲۸٤

ورای پرده یکی دیو زشت سر بر کرد

بگفتمش که‌توی ، مرگك‌و‌جسکك گفت آری

همان مأخذ ، ب ۳۲۵۸۲

۱۵ **غَزْو ، غَزا** : بقصد جنگ و غارت به موطن قومی و جمعی حمله بردن ، اصطلاحاً جنگهای دینی مسلمانان .

خَطا در خَط : بکنایت ، عیبی آشکار و روشن مانند غلط املائی که بچشم دیده می‌شود .

مگس را رگ زدن : بکنایت ، جست و جو و استقصای بلیغ در موادّ

۲۰ غذائی و ساختن بطعام اندك و پلید مانند عنکبوت که خون مگس‌را می‌مکد .

اعراب بسبب قلّت تولید وکثرت مصرف ، مانند دیگر اقوام بیابانی بوقت فرصت بر قبائل دیگر وگاه برکشورهای همسایه می‌تاختند و اموالشان را بغارت می‌بردند . غارت کردن و نهب یکی از افتخارات اعراب در عهد

جاهلیّت و صدر اسلام بوده‌است ، در باب اوّل از حماسهٔ ابوتمّام حبیب بن اوس طائی ازمتون ادبی مهمّ ، اشعار فراوان‌هست که‌گویندگان آنهاغارتگری‌را عملی مردانه‌شمرده وغارتگران‌را ستوده‌اند ، بخشش وعطا به افراد فقیر از لوازم نابرابری وعدم تساوی مالی‌است که در جاهلیّت بنحوکمال وتمام وجود داشته ونتیجهٔ اجتماع قبیله‌ای وچادرنشینی‌است وهرجامعه‌ای‌که از تساوی اقتصادی ۵ برخوردار نباشد افراد آن بمساعدت مالداران و توانگران نیازمنداند ، اعراب در اشعار خود به عطا و بخششهای فردی افتخار بسیار کرده‌اند ، مولانا قطعا بدان شعرها نظر داشته‌است .

شُعوبیان (کسانی‌که بتفضیل عرب برعجم قائل‌نبوده‌اند) عرب‌را بخوردن سوسمار و موش و غذاهای نامطبوع ، سرزنش می‌کرده‌اند ، گفتار زن اعرابی ۱۰ بی‌شباهت بسخنان آنها نیست . جع : الامتاع والمؤانسة ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۷۹ ـ ۷۸ ، کتاب العرب اوالردّ علی‌الشعوبیّة ، ضمیمهٔ رسائل البلغاء ، طبع مصر ، ص ۲۸۶ . محاضرات راغب ، طبع بولاق ، ج۱ ، ص ۳۸۷ ـ ۳۸۶ .

بهرِ این گفتند دانایان بفَن	**میهمانِ مُحْسِنان باید شدن**
تو مرید و میهمانِ آن کسی	**کو ستاند حاصلت را از خَسی** ۱۵
نیست چیره چُون تُرا چیره کند	**نورْ ندْهد مر ترا تیره کند**
چون ورا نوری نبود اندر قِران	**نور کَی یابند از وی دیگران**
همچو اَعمش کو کُند داروی چَشم	**چه کَشد در چشمها اِلّا که پَشم**

ب ۲۲۶۸ ـ ۲۲۶۴

قِران : بستن و پیوستن دو چیز بیکدیگر ، برابر داشتن دو چیز ، اجتماع ۲۰ دو ستاره یا بیشتر ، جز آفتاب و ماه دریک جزء از فلک هشتم ، دراصطلاح منجّمین .

اَعْمَش : کسی‌که چشمش ضعیف است و پیوسته ازآن آب می‌ریزد .

در حدیث است: لَاتَـأْكُلْ اِلَّاطَعَامَ تَقِـیٍّ وَلَا یَـأْكُلْ طَعَامَكَ اِلَّا تَقِـیٌّ. (جز طعام مردم پرهیزگار مخور و باید که طعام ترا جز مردم پرهیزگار نخورند.) احیاء العلوم، طبع مصر، ج۲، ص۹.

در مهمانی رفتن، شرط است که دعوت ستمکاران و مبتدعان و فاسقان و بدکاران را نپذیرند و همچنین است ضیافتی که از روی تکلّف و برای خودنمائی و فخر کنند، میزبانی هرگاه مایهٔ سرور میزبان نشود و منّت میهمان نپذیرد و بر وی منّت نهد درخور قبول نیست و مایهٔ خواری است، این شرطهارا محمّد غزّالی در احیاء العلوم (ج۲، ص۹، ۱۰) ذکر کرده است.

«اگر مهمان‌شوی مهمان هرکس‌مشو که حشمت‌را زیان‌دارد.» قابوسنامه، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص۷۵. بیت (۲۲٦٤) ناظر بدین‌نکات است. خاقانی می‌گوید:

از ساغر سپهر تهی کیسه می مخور
وز سفرهٔ جهان سیه‌کاسه نان مخواه
همّت کفیل تست کفاف از کسان مجوی
دریا سبیل تست نم از ناودان مخواه

دیوان خاقانی، ص ۳۷٦

بیت (۲۲٦۸) ناظراست بدین مثل:

هست از جملهٔ عجایب دهر لَسِن گُنگ و اعمش کحّال

مقامات حمیدی

سَبَل گیرد آن دیده از آب شور که دارو ستاند ز کحّال کور

امیرخسرو دهلوی

نظیر آن: ابیات ذیل است:

پزشکی که باشد بتن دردمند ز بیمار چون باز دارد گزند

شاهنامهٔ فردوسی

پزشکی که خود باشدش زرد روی از او داروی سرخ روئی مجوی

بوستان سعدی

پزشکی چون کنی دعوی که هرگز نیابد راحت از بیمار، بیمار ۵

° ° °

کی شود هیچ دردمند درست زین طبیبان که زار و بیمارانند

ناصر خسرو

امثال و حکم دهخدا ، در ذیل : طَبیبٌ یُداوِی النّاسَ وَهُوَ عَلیلٌ .

تمام بیت چنین است : ۱۰

وَغَیرُ تَقِیٍّ یَأمُرُ النّاسَ بِالتُّقی!

طَبیبٌ یُداوِی النّاسَ وَهُوَ عَلیلٌ

خواجه حافظ می‌گوید :

دردم نهفته به ز طبیبان مدّعی باشد که از خزانهٔ غیبم دوا کنند

دیوان حافظ ، ص ۱۳۳ ۱۵

درین ابیات مولانا ، شیخان مدّعی و ریاکار مردم فریب را که بطمع کسب جاه و مال ، بناحق برمسند ارشاد می‌نشستند و مردمان ساده دل و زود باور را ازراه می‌بردند، انتقاد می‌کند و مفاسد تبعیّت آنهارا برمی‌شمارد بدینگونه که چون اساس تربیت صوفیانه مبتنی برعمل و ریاضت است و درین راه ، وصول بمدارج کمال ، از طریق صحبت و بحکم محیط متناسب ، حاصل می‌گردد ۲۰ بناچار ، کسی‌که متصدّی تربیت مریدان‌است ، نخست باید خویش را مهذّب ساخته و مدارج سلوك را بپای صدق و صفا پیموده باشد تا مریدان از تأثیر صحبت و دیدن اعمال نیك او ، متأثر شوند وگرم درکار آیند و این راه دراز

خوشیهای این جهانی از ریاست و حکومت و نشستن برمسند قضا و فصل دعاوی و منبر و وسادهٔ تدریس و داشتن مال فراوان و زنان زیبا روی، دام تزویر بر سر راهشان نمی‌گسترد، همّتی بلند داشتند چنانکه سر بکَوْنَیْن فرو نمی‌آوردند و تنها مطلوب و مقصود آنها شناخت خدا و کشف اسرار آفرینش بود، عامه از آنها می‌رمیدند و دنیاداران از دیدارشان کرانه می‌گرفتند، آنها از ۵ هیچ آفریده طمع بازجست وتفقّد نداشتند وهیچ کس بدانها پشیزی نمی‌بخشید ولی همینکه این طریقت رواج یافت ومردم ازعلمای ظاهر سرخوردند، توانگران بدین سبب وعلل دیگرکه زادهٔ اجتماع آن روزگار بود، و اکنون از ذکرآنها تن می‌زنیم، بتصوّف و صوفیان روی آوردند و خانقاههای بسیار در هرشهری ۱۰ پی افکندند و بسبب نفرت از علمای ظاهر و جور حکّام، دست در دامان صوفیان زدند و نذور و فتوح در دامانشان ریختند و بعضی از صوفیان را تباه کردند، درنتیجه، جاه طلبان و مال دوستان خرقهٔ درویشی درتن افکندند و بحیلت و فریبکاری برمسند ارشاد نشستند، ازآغاز قرن چهارم این دگرگونی درتصوّف راه یافت وبتدریج بالاگرفت و درقرن ششم و هفتم سخت نیرومند شد ۱۵ ابوالقاسم قشیری درآغازکتاب معروف خود (رسالهٔ قشیریّه) ازین نابسامانی شکایت می‌آغازد، حکیم سنایی در حدیقه، صوفیان ناراست و نبهره را انتقاد می‌کند وعادات زشت و اخلاق ناستودهٔ آنهارا وصفی بلیغ می‌فرماید (حدیقه: ص ۶۷۰-۶۶۶) اوحدی مراغه‌ای که درآغاز قرن هشتم می‌زیسته‌است (متوفّی ۷۳۸) هم فصلی به‌صوفیان ریاکار دنیاپرست (جام جم) اختصاص داده‌است ۲۰ (جام جم اوحدی، طبع طهران، ص ۲۲۶ – ۲۲۰) مولانا نیز در مواضع مختلف از مثنوی پرده از روی کار پیران مدّعی برگرفته‌است، خواجه حافظ هم درغزلهای خود بدین طایفه طعنه‌های طنزآمیز زده‌است.

حالِ ما اینست درفقر و عَنا هیچ مهمانی مَبا مغرورِ ما

قحطِ ده سال ار ندیدی در صُوَر — چشمها بگشا و اندر ما نگر
ظاهرِ ما چون درونِ مدّعی — در دلش ظلمت زُبانش شَعْشَعی
از خدا بویی نه او را نه اثر — دعویَش افزون زشیث و بُوالبَشَر
دیو ننموده وَرا هم نقشِ خویش — او همی‌گوید ز ابدالیم بیش
۵ حرفِ درویشان بدزدیده بسی — تا گُمان آید که هست او خود کسی
خُرده گیرد در سخن بر بایزید — ننگ دارد از درونِ او یَزید
بی نوا از نان و خوانِ آسمان — پیشِ او نَنْداخت حق یک اُستخوان
او نِدا کرده که خوان بنهاده‌ام — نایب حقّم خلیفه زاده‌ام
الصَّلا ساده دلانِ پیچ پیچ — تا خورید از خوانِ جودم سیر هیچ
۱۰ سالها بر وعدهٔ فردا کسان — گِردِ آن دَر گَشته فردا نارَسان

ب ۲۲۶۹ – ۲۲۷۹

مَبا : مخفّف (مباد) است که درنفرین و دعای بد بکار می‌رود :

در میان عاشقان عاقل مبا — خاصه اندرعشق این لعلین قبا

دیوان ، ب ۱۹۴۹

۱۵ قَحطِ دَه سال : بکنایت ، خشکسالی و قحط متوالی وگران .

شَعْشَعی : تابناك ، گسترده نور ، نسبت است به شَعْشَعه بمعنی انتشار نور . مولانا این کلمه را بازهم در مثنوی استعمال کرده‌است :

هین مشو پنهان ز ننگِ مدّعی — که تو داری نور وحی شعشعی

مثنوی ، ج ٤ ، ب ۱٤۵۵

۲۰ شیث : فرزند آدم ابوالبشر که خلیفهٔ او و پیمبر نیز بود ، نزد صوفیان ، رمزی‌است از تجلّی‌حق‌تعالیٰ بصورت مبدأ آفرینش وبخشندهٔ وجود . فصوص ابن عربی ، طبع بیروت ، ص۶۷ – ۵۸ ؛ حواشی ابوالعلاء عفیفی بر آن کتاب ، ص ۲۰ .

بایزید : طَیفور بن عیسی بن‌سروشان بسطامی از اکابر صوفیه، (متوفّیٰ ۲۳۴ یا ۲۶۱) در بسطام .

یزید : پسر معاویة بن ابی‌سفیان ، آن ستمکار خرباره (متوفّیٰ ٦٤) .

نان و خوان آسمان : بکنایت : معانی غیبی و حقایق الهامی .

الصَّلا : صَلا بتازی آتش‌است ، آتش افروختن برای دعوت بمهمانی و ۵ اعلام حوادث بکار می‌رفته‌است ، عرب برسر پشته‌ها وکوههای بلند آتش روشن می‌کرده‌اند تا اگر گرسنه و دور افتاده‌ای خواهان طعام باشد بدلالت روشنی آتش ، برسر سفرهٔ آنها حاضر شود و غذا بخورد ، این آتش را «نارُ القِریٰ» و «نارُ الضِّیافَة» می‌نامیده‌اند :

تَبیتُ نارُ الْهَویٰ مِنْهُنَّ فی کَبِدٍ ۱۰
حَرّیٰ ونارُ القِریٰ مِنْهُمْ عَلَی القُلَلِ
لامیّة العجم طغرائی

لَعَمْری لَقَدْ لاحَتْ عُیُونٌ کَثیرةٌ
اِلیٰ ضَوْءِ نارٍ فی یَفاعٍ تُحَرَّقُ
اعشی قیس ۱۵

جع : بلوغ الارب ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۱٦۷ ــ ۱٦۱ که فصلی مشبع درآتشها که عرب برمی‌افروخته‌اند (نیران العرب) نوشته‌است . سپس این کلمه بمعنی دعوت بطعام و دعوت بنحو مطلق وکلّی استعمال شده‌است .

پیچ پیچ : سخت پیچیده ، مجازاً گرفتار وکسی‌که راه بجایی نبرد .

نارَسان : چیزی‌که حاصل نشود و بطالب نرسد . ۲۰

سالکان بوقت ذکر و دوام مراقبت از خود غافل می‌شوند و حالتی خواب‌آسا برایشان عارض می‌گردد و درآن حالت ، معانی‌را برشکل صور خیالی می‌بینند چنانکه بهنگام خواب ، گاه باشد که شیطان برآنها ظاهر می‌شود

درنقش خود یا بصورت یکی از اولیا ، صوفیان درظهور معانی به کسوت صور خیالی ازاشخاص و الوان وجز آن سخنها دارند. (جع: اوراد الاحباب، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۳۰۶ — ۳۰۱ ، مناقب اوحدالدّین کرمانی ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، ص ۱٦۸) مولانا در بیت (۲۲۷۳) بدان گفته نظر دارد .

دیر باید تا که سِرّ آدمی آشکارا گردد از بیش و کمی
زیرِ دیوارِ بَدَن گنجست یا خانهٔ مارست و مور و اژدها
چونک پیدا گشت کو چیزی نبود عمرِ طالب رفت آگاهی چه سود

ب ۲۲۸۲ — ۲۲۸۰

شناختن انسان کاری سخت دشوار ویا ممتنع است و مانند شناسایی دیگر جانوران سهل و زودیاب نیست زیرا آنها بحکم غریزه عمل می‌کنند ، غریزه براه خود می رود و اختلاف نمی پذیرد ، آدمی همهٔ آن غرائزرا داراست ولی عاقل‌است و می‌تواند امیال خودرا در زیر پردهٔ نفاق و ریا بپوشد و هرچند گرگ صفت باشد بلباس میشی کم آزار درآید و مردم را فریب دهد ، علاوه برآنکه آدمی از قوای مختلف ترکیب شده است و بواسطهٔ داشتن حافظه و استعداد قوی می‌تواند که صفات و خصوصیّات اشیا و اشخاص دیگررا کسب کند ویا بتکلّف از خود فرا نماید ، این نیروهای مختلف در وجود آدمی بعضی بحال کمون و برخی درحال ظهور موجوداست ، قوانین وشرایع وعادات و سنن و ترس از مؤاخذه وعقاب و رسوایی و بدنامی وگاهی نیز نا بودن وسائل و اسباب ومحیط مناسب ، مانع ازآنست که این اوصاف کار وخاصیت خویش‌را پدید آرد ولی ناپیدایی وعدم ظهور ، برعدم وجود آنها دلالت نمی‌کند وهمینکه وسائل و محیط سازگاری آماده شد ذهن و فکر آدمی را درتصرّف می‌گیرد و بکاری‌که خلاف قوانین و سنن‌است وامی دارد ، در چنین حالتی شرم بیکسو

می‌رود و ترس و هراس در پیش چشم مصوّر نمی‌گردد و انسان آنچه نباید ، می کند و مرتکب خلافی می‌شود که ارتکاب آن از جانب وی بهیچ روی بدلها نمی‌گذشت مثل آنکه فردی متّقی و پرهیزگار بوقت بیداری هرچه بیش‌تر و تمام‌تر عفّت می‌ورزد و کار بد نمی‌کند ولی بهنگام خواب که بیم و هراس قوانین و ترس رسوایی بحدّی قابل ملاحظه وجود ندارد ، دزدی می کند و باده می‌خورد ۵ و قمار می‌بازد و شهوت‌را در کار می‌آورد ، این نکته ، نشانهٔ آنست که اوصاف و عقاید ناپسند از ضمیر آدمی بکلّی سترده نشده‌است . بدین جهت معرفت انسان بسیار مشکل و یا ممتنع است و بظاهرِ هیچکس اطمینان نتوان داشت و ای بسا مردم بی آزار که موری‌را زیر پای خود رنجور نمی‌کنند ودم از حمایت حیوانات می‌زنند و بمحض اینکه محیط آنها عوض می‌شود خون هزاران کس ۱۰ از نوع انسان را بی محابا برخاك می‌ریزند ، سائر امیال و شهوات را ازین نمونه قیاس برتوان گرفت .

حکما نیز می‌گویند که انسان از قوای الٰهی وحیوانی وطبیعی مرکّب‌است و هریک از اینها بسهم خود در اعمال و اخلاق انسان تأثیری جدا دارد وآدمی هم فرشته و هم درنده و هم ستوری بی‌شعور و بارکش تواند بود . (الامتاع ۱۵ والمؤانسة ، طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۹۶ ، ۱۰۹ ، ۱۱۲ ، ۱۸۷) شیخ سعدی نیز می‌گوید :

توان شناخت بیک روز در شمایل مرد

که تا کجاش رسیده است پایگاه علوم

ولی ز باطنش ایمن مباش و غرّه مشو ۲۰

که خبث نفس نگردد بسالها معلوم

گلستان ، ص ۱۸۸

کشمکش نیروهای یزدان و اهرمن در کیش زردشتی و مانوی و تنازع

«جنود عقل» و «جنود جهل» در روایات معصومین عَلَیْهِمُ السَّلامُ اشارتی به‌آمیختگی قوای خیر و شر، در انسان‌است .

لیک نادِر طالب آید کز فُروغ / در حقِ او نافع آید آن دُروغ
او بقصدِ نیکِ خود جایی رسد / گرچه جان پنداشت وآن آمد جَسَد
۵ چون تحرّی در دلِ شب قِبْله را / قِبْله نی و آن نمازِ او روا
مُدَّعی را قحطِ جان اندر سرست / لیکْ ما را قحطِ نان بر ظاهرست
ما چرا چون مُدَّعی پنهان کنیم / بهرِ ناموسِ مُزَوَّر جان کَنیم

ب ۲۲۸۳ — ۲۲۸۷

تَحَرّی : جست‌و جوی آنچه سزاوارتراست از دوچیز ، طلب‌صواب ،
۱۰ جست و جوی قبله بوقت بی‌اطّلاعی و فقدان مُخْبِر ، از روی قرائن ، در اصطلاح فقها .

مُزَوَّر: چیزی ساخته‌بتزویر ، ساختگی، دروغین، سکّهٔ قلب ومغشوش:

هروعده و هرقول که کرد این فلک وگفت
آن وعده خلاف آمد و آن قول مُزَوَّر
۱۵ دیوان ناصر خسرو ، ص۱۵۸

چون زرّ مزوّر نگر آن لعل بدخشیش
چون چادر گازر نگر آن بُرد یمانیش
همان مأخذ ، ص۲۲۳

مراد مولانا آنست که گاه سالکی برسبیل ندرت ممکن است بواسطهٔ
۲۰ اعتقاد پاك و نیّت صافی و استوار خود ، بحقیقت واصل شود و از تأثیر صحبت شیخان مدّعی برکنار ماند و بدانگونه عاشق وار راه را درهم سپرد که از دروغ مرد مُزَوَّر آتش طلبش فرو ننشیند ولی این حکم کلّی نیست و بهرحال صحبت و همنشینی مؤثّراست و از شیخان ریایی پرهیز باید جست .

آنگاه مقبولیّت عمل‌را باوجود خطا دربعضی شرائط مثل می‌زند بکسی که در شب تاریک می‌خواهد نماز بگزارد ولی جهت قبله را نمی‌داند وکسی نیست که از او بپرسد، او باجتهاد خود جهتی را که فکر می‌کند قبله درآن جهت‌است برمی‌گزیند و نماز می‌خواند سپس هوا روشن می‌شود و می‌بیند که قبله درجهت دیگر بوده‌است، بفتوای ابوحنیفه نعمان بن ثابت، نماز او درست ۵ است و نماز را اعاده نمی‌کند برخلاف شافعی (محمّد بن ادریس) که بعقیدهٔ او باید نماز را اعاده کند، این مسأله و امثال آن درمثنوی قرینه‌ای است که مولانا پیرو مذهب حنفی بوده‌است، اینک فتوای فقهای حنفی دراین مسأله:

فَاِنِ اشْتَبَهَتْ عَلَیْهِ الْقِبْلَةُ وَلَیْسَ بِحَضْرَتِهِ مَنْ یَسْأَلُ عَنْها اِجْتَهَدَ وَصَلّیٰ فَاِنْ عَلِمَ اَنَّهُ اَخْطَأَ بَعْدَ ماصَلّیٰ لایُعیدُها، ۱۰ وَقالَ الشّافِعِیُّ یُعیدُها اِذَا اسْتَدْبَرَ لِتَیَقُّنِهِ بِالْخَطَأِ. شرح هدایهٔ ابوالحسن مرغینانی موسوم به فتح القدیر، طبع بولاق، ج ۱، ص ۱۹۰.

رَجُلٌ صَلّیٰ فِی الْمَسْجِدِ فی لَیْلَةٍ مُظْلِمَةٍ بِالتَّحَرّی ثُمَّ تَبَیَّنَ اَنَّهُ صَلّیٰ بِغَیْرِ الْقِبْلَةِ جازَتْ صَلاتُهُ لِاَنَّهُ لَیْسَ عَلَیْهِ اَنْ یَقْرَعَ اَبْوابَ النّاسِ لِلسُّؤالِ عَنِ الْقِبْلَةِ (مردی درمسجد وشب ۱۵ تاریک نماز خواند و درتشخیص قبله اجتهاد کرد آنگاه دانست‌که نماز بسوی قبله نگزارده است، نمازش روا و مقبول‌است زیرا مکلّف نیست که برای پرسش از قبله در خانهٔ مردم را بزند.) فتاویٰ قاضی خان، طبع لکناهو، ج ۱، ص ۳۴. نیز تذکرةالفقهاء، کتاب‌الصّلاة، الفصل‌الخامس، البحث‌الثالث.

بیت (۲۲۸۶، ۲۲۸۷) گفتار زن اعرابی‌است. ۲۰

شُوی گفتش چند جویی دخل وکِشت ‌ ‌ ‌ خود چه‌ماند ازعُمر افزون‌تر گذشت

عاقل اندر بیش و نُقصان ننگرد ‌ ‌ ‌ زآنک هردو همچو سیلی بگذرد

خواه صاف و خواه سیلِ تیره رُو ‌ ‌ ‌ چون نمی‌پاید دمی از وَیْ مگو

اندرین عالم هزاران جانور — می‌زیند خوش‌عیش بی زیرو زَبَر
شُکر می‌گوید خدا را فاخته — بر درخت و برگ شب ناساخته
حمد می‌گوید خدا را عندلیب — کاعتمادِ رزق برتُست ای مُجیب
باز دستِ شاه را کرده نَوید — از همه مُردار ببْریده امید
۵ همچنین از پشّه گیری تا بپیل — شد عیالُ‌الله و حق نِعْمَ الْمُعیل

ب ۲۲۹۵ ـ ۲۲۸۸

زیر و زبر : مجازاً ، اضطراب و نگرانی خاطر .

فاخته : مرغی‌است خاکستری و طوق دار ، شبیه بکبوتر وحشی ، خوش آهنگ و دیر آمیز .

۱۰ نِعْمَ الْمُعیل : خوشا کفیل خانواده که اوست .

جواب مرد اعرابی ، مبتنی‌است بر دو نکته : یکی آنکه بد ونیک می‌گذرد وآنچه درگذراست موزث غم نیست ، این مضمون را درآثار پیشینیان هم فراوان می‌توان دید :

بد و نیک بر ما همی بگذرد — نباشد دژم هرکه دارد خرد

۱۵ شاهنامهٔ فردوسی ، امثال و حکم دهخدا

که‌نیک‌وبد اندرجهان بگذرد — زمانه دم ما همی بشمرد

همان مأخذ

دینار دهد نام نکو باز ستاند — داند که علی‌حال زمانه‌گذرانست

دیوان منوچهری ، ص ۹

۲۰ این اندیشه منبعث از ناپایداری اوضاع‌است ، مذاهب و ادیان نیز برای تحریض بر امور اخروی آنرا تأیید و تأکید کرده‌اند .

دوم ، اعتماد بر رزّاقی و روزی رسانی حق تعالیٰ ، مطابق عقیدهٔ مسلمانان رزق از سوی خدا ضمان شده است وآیات قرآنی مثل : الانعام ، آیهٔ ۱۵۱ ،

الذّاریات ، آیهٔ ۲۲) دلیل این مطلب‌است ، مولانا احوال مرغان راکه هرگز دانه نمی‌اندوزند و روزی می‌خورند بعنوان شاهد ، ذکر می‌کند : این معنی مقتبس است از حدیث : لَوْ اَنَّکُمْ تَوَکَّلْتُمْ عَلَی‌اللهِ حَقَّ التَّوَکُّلِ لَرَزَقَکُمْ کَما یَرْزُقُ الطَّیْرَ تَغْدو خِماصًا وتَروحُ بِطاناً . (اگر چنانکه باید برخدا توکّل کنید شمارا روزی می‌دهد چون روزی رسانیدنش بمرغان که ۵ بامداد از لانه‌های خود گرسنه پرواز می‌گیرند وشبهنگام سیر باز می‌گردند .) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۱٦۹ .

باز را هنگام شکار بر روی دست می‌گرفته‌اند ، بیت (۲۲۹٤) اشاره بدینست ، مولانا میفرماید :

بشنیدم از هوای تو آواز طبل باز　　　باز آمدم که ساعد سلطانم آرزوست ۱۰

دیوان ، ب ٤٦۲۸

عیالُ الله ، اشاره‌است به حدیثی‌که در شرح مثنوی شریف ، ج ۲ ، ذیل : ب (٦۲۷) ذکر کرده‌ایم .

این همه غمها که اندر سینهاست　　　از بُخار و گَردِ بادو بودِ ماست

این غمانِ بیخ کَن چون داسِ ماست　　　این چنین شدو آنچنان وسواسِ ماست ۱۵

ب ۲۲۹٦ ، ۲۲۹۷

بُخار و گرد : مجازاً ، آثار و لوازم ، علائم . بمناسبت آنکه بخار از لوازم و نشانه‌های حرارت ، وگرد نتیجه و علامت برخاستن باداست .

باد و بود : غرور وخودبینی ، تکبّر و هستی (بمعنی خودپرستی) هستی واوازم آن : ۲۰

شاه گوید مرشمارا از منست این باد و بود

گر نباشد سایهٔ من ، بود جمله گشت باد

دیوان ، ب ۷۷۱٦

باد ، تکبّر ، بود ، هستی‌است که درمعنی خود بینی بکار می‌رود ، تفسیر آن ، به روزگار و زمانه (آنندراج) غلط‌است . نیز ، جع : شرح مثنوی شریف ، ج۱ ، ذیل : ب ۶۰۵ .

انسان از فوت چیزی غمگین می‌شود که بدو بستگی دارد و هرگاه این تعلّق وجود نداشته باشد هرگز از تباهی و یا فوات هیچ چیزی گرد و غبار اندوه برخاطرش نمی‌نشیند فی‌المثل آدمی ازضرری اندك که بدو متوجّه می‌گردد و یا مرگ گوسفند وگاوش غم می‌خورد و اشك می‌ریزد ولی زیانهای بزرگ که بمردم دور دست می‌رسد اندوهگینش نمی‌کند و مرگ ویا قتل هزاران کس که دور ازکشور او هستند برای‌او غصّه‌ای ببار نمی‌آورد ، ازاینجا می‌توان دانست که وقوع حوادث بنحو کلّی نسبت به انسان حزن انگیز نیست واگر دربعضی موارد از زیان وآسیبی که بدیگران می‌رسد نگران شود از ترس آنست که خود مبادا بمثل آن ، دوچار گردد . تعلّق وآویزش بنسبت شدّت و ضعفی که دارد ، خاك در چشم خرد می‌پاشد و داوری انسان را تباه می‌سازد بدین سبب چیزی را که می‌خواهد و دوست‌دارد باقی وپایدار تصوّر می‌کند واز زوال‌آن نمی‌اندیشد و درنتیجه وقتی از دست می‌رود تعجّب می‌کند و غم می‌خورد و اشك فرو می‌بارد ، خودخواهی درونی انسان که علّتی قوی و دیر زدای‌است درنهانخانهٔ ضمیرش ، این خیال را برمی‌انگیزد که هرچه دلخواه اوست باید که از زوال و فنا مصون باشد ، درصورتی که اگر ازآغاز معتقد می‌شد که اشیا بنحو کلّی دوام و ثبات نمی‌پذیرند و روابط آنها با انسان گسیختنی است هرگز نه از زوال چیزی درشگفتی فرو می‌رفت و نه هرگز اشك می‌ریخت و غم می‌خورد پس غمگینی منبعث ازتعلّق وخودخواهی نهانی‌است . مولانا « یکی از اصحاب‌را غمناك دید ، فرمود همه دلتنگی از دل نهادگی برین عالم است هردمی که آزاد باشی ازین جهان و خودرا غریب دانی و در هررنگ که بنگری و هرمزه که

بچشی دانی که به‌آن نمانی و جایی دیگر روی : هیچ دل‌تنگ نباشی. » نفحات الانس در شرح حال مولانا .

غم و اندوه نتائج وخیم و عواقب هراسناك در پی و بهمراه دارد ، کسی که در غم فرو می‌رود از فائدهٔ اصلی حیات که تمتّع است بی نصیب می‌ماند و اندوه برای او فرصتی باقی نمی‌گذارد که از لذائذ زندگی برخوردار شود وخود ۵ تیرگی وگرفتگی دل توجّه اورا از دیگر چیزها بخود معطوف می‌کند علاوه برآنکه غمناکی مانع سعی وعمل‌است و در اعمال و اعضاء بدن ، تأثیر نامطلوب دارد و بتدریج آنرا ضعیف و ناتوان می‌کند و برای قبول امراض گوناگون آماده می‌سازد و خاصه اختلالهای دماغی و عصبی ببار می‌آورد و بدین‌گونه ریشه و بیخ حیات را بر می‌کند . ۱۰

آنگاه آدمی ناخودآگاه وار خویش را دارای قدرت مطلق و بی‌نهایت می‌پندارد و اراده و خواهش خودرا درحصول و دست یافتن برمراد و آنچه دلخواه اوست کافی وعلّت تامّ می‌انگارد درصورتی‌که ارادهٔ او یکی ازاجزای علّت‌است وشرائط واسباب دیگر ازقبیل وقت ونقشه وراه مناسب وموافقت اسباب خارجی وعدم تمانع و برخورد با ارادهٔ افراد دیگر انسان و علل بیرونی ۱۵ ضروراست تا ارادهٔ آدمی تأثیر داشته باشد لیکن غفلت از این امور موجب آنست‌که غالب اشخاص در تأثیر ارادهٔ بشری به اشتباه عظیم دوچار می‌شوند وچون ناکام می‌شوند دست بردست می‌سایندکه چرا چنین‌نشد وچرا چنان شد، این تأثّر زادهٔ فرض توانایی بیکرانی‌است که مردم برای خود تصوّر کرده‌اند و مولانا آنرا «وسواس» می‌نامد . ۲۰

واگر بگوییم که منشأ حوادث اراده وقضا و قدر الٰهی‌است‌که درانسان و سایر موجودات تصرّف می‌کند و فرض قدرت و استقلال در فعل ، مولود وسوسهٔ نفس‌است ، هم وجهی‌است نزدیک بمشرب صوفیان .

دان که هر رنجی ز مُردن پاره‌ایست — جزوِ مرگ از خود بران گر چاره‌ایست
چون ز جزوِ مرگ نتوانی گریخت — دان که کُلّش بر سرت خواهند ریخت
جزوِ مرگ ار گشت شیرین مر ترا — دان که شیرین می‌کند کُل را خدا
دردها از مرگ می‌آید رسول — از رسولش رُو مگردان ای فضول
۵ هر که شیرین می‌زیَد او تلخ مُرد — هر که او تن را پرستد جان نبُرد
گوسفندان را ز صحرا می‌کَشند — آنک فربه‌تر مر آن را می‌کُشند

ب ۲۳۰۳ – ۲۲۹۸

مرگ، عبارت است از انحلال و گسستگی ترکیب بدن، هر درد و رنجی که بر بدن عارض می‌شود عضوی را که موضع درد است و یا تمام تن را درحدّ خود ۱۰ ضعیف و ناتوان می‌سازد، خواه آن رنج روحی و یا جسمانی باشد، توالی رنجها و بیماریها و کوفتگیها بتدریج، انحلال ترکیب را ببار می‌آورد و برای مرگ و ازهم ریختنش آماده می‌سازد پس هر دردمندی و بیماری مقدّمه و پیش آهنگ مردن است.

از دگرسو، انسان درحال رنجوری از لذائذ حیات برخوردار نتواند شد ۱۵ و بدین جهت است که بوقت بیماری، زندگانی، ارزش خود را ازدست می‌دهد و در دل بیمار، گاه تمنّای مرگ خطور می‌کند و نیرو می‌گیرد تا بدانجا که دست بخودکشی می‌زند بدین مناسبت نیز دردها را جزوی از مرگ توان گفت زیرا آنکه می‌میرد تا مدّتی صورت جسمانیش محفوظ می‌ماند و سپس فرو می‌ریزد و اجزاء مادّی بنحو کلّی فنا نمی‌پذیرد و آنچه از دست می‌رود برخورداری از ۲۰ جهان و خوشیهای جهانست که بر وجود حیات مترتّب می‌گردد.

بنابراین مقدّمه، تلخی مرگ که آنرا «سکرات» می‌گویند برای کسی است که بر خوشیها و لذّات حیات دل نهاده و رنجها را برخویش آسان نکرده است وگرنه، هنگام عروض مرگ، حواس از کار فرو می‌ایستد و آدمی مرگ را بمعنی

علمی آن ادراك نمی‌کند و ازاینرو کسانی که از حیات برخورداری بیشتر دارند ازمرگ بیشتر می‌ترسند ویا بتعبیر مولانا آنکه شیرین وخوش‌می‌زید تلخ می‌میرد.

بیون، ازفلاسفهٔ یونان و شاگردان مکتب ارسطو، مرگ‌را بعدم احساس تفسیر کرده و نتیجه گرفته‌است که آن ، درحدّ ذات خود ، دردآور نیست . تاریخ الفلاسفة ، مترجم از زبان فرانسه بعربی ، طبع آستانه ، ص۱۴۲ . ۵

نتیجهٔ اخلاقی این بحث که مولانا بدان نظر دارد اینست که رنجهای سهل و سبك را تحمّل باید کرد تا بدین وسیله رنجهای سخت وگران تحمّل پذیر شود ، اینگونه تمرین و ممارست کاری خردمندانه است برای آنکه تحمّل دردهای خوارمایه چندان دشوار نیست و همه کس برتحمّل آنها قادراست و هرگاه این روش را معمول دارند تا طبع بدان خوگر شود مقاومت در برابر ۱۰ دردهای صعب وکلان به‌آسانی ممکن می‌گردد و برخلاف این ، هرگاه که در رنج اندك ، جزع و بی‌تابی پیش آورند بی هیچ شك در موقع حدوث شدائد ، خودرا می‌بازند و راه چاره جویی‌را گم می‌کنند .

مضمون بیت (۲۳۰۱) را با تمثیلی بدیع و نوآیین درین ابیات بیان کرده‌است : ۱۵

یکی همیشه همی گفت راز با خانه
مشو خراب بناگه مرا بکن اِخبار
شبی بناگه خانه برو فرود آمد
چه گفت گفت کجا شد وصیّت بسیار
نگفتمت خبرم کن تو پیش‌از افتادن ۲۰
که چاره سازم من با عیال خود بفرار
خبر نکردی ای خانه کو حق صحبت
فرو فتادی و کشتی مرا بزاری زار

جواب گفت مر او را فصیح آن خانه
که چند چند خبر کردمت بلبل و نهار
بدانطرف که دهان را گشادمی بشکاف
که قوّتم برسیدست، وقت‌شد، هش‌دار
۵ همی‌زدی بدهانم ز حرص مشتی گل
شکافها همه بستی سراسر دیوار
ز هرکجا که گشادم دهان، فرو بستی
نهشتیم که بگویم، چه گویم ای معمار
بدانکه خانه تن‌تست‌و رنجها چو شکاف
۱۰ شکاف رنج بدارو گرفتی ای بیمار
دیوان، ب ۱۱۹۷۷ ببعد

هر دردی و المی از اختلال نظام عضو یا تمام بدن حکایت می‌کند و بدین جهت رسول مرگ است زیرا آنچه خلل می‌پذیرد در معرض فنا و زوال قرار دارد.

۱۵ شب گذشت و صبح آمد ای تمر — چند گیری این فسانهٔ زرّ ز سر
تو جوان بودی و قانع‌تر بُدی — زر طلب گشتی خود اوّل زر بُدی
رَز بُدی پُر میوه‌چون کاسد شدی — وقتِ میوه پختنت فاسد شدی
میوه‌ات باید که شیرین‌تر شود — چون رسن تابان نه واپس‌تر رود
ب ۲۳۰۴ — ۲۳۰۷

۲۰ تَمر: ظاهراً مخفّف تیمور است با حرکتی در (م) مابین ضمّه و فتحه، مولانا اعلام و اسامی اشخاص را گاه بصورت تکیه کلام و بدون ارادهٔ شخصی بخصوص استعمال می‌کند، مانند:

گفت حقّ است این ولی ای سیبویه
اِتَّقِ مِنْ شَرِّ مَنْ اَحْسَنْتَ اِلَیْه
مثنوی ، ج ۳ ، ب ۲۶۳

و ازین قبیل است لفظ « بوالحسن » و « بوالعلا » که در مثنوی و دیوان کبیر بارها بکار رفته و مقصود از آن شخص مخصوص نبوده‌است . درین باره ۵ درآغاز دفتر دوم اِنْ شَاءَ الله بتفصیل سخن خواهیم گفت . شارحان مثنوی آنرا نام زن اعرابی دانسته‌اند ولی در مصیبت نامه و جوامع‌الحکایات که مأخذ این‌حکایت تواند بود چنین‌مطلبی ذکر نشده‌است . دربعضی نسخ ثَمَر (به‌ثاء سه نقطه) و دربعضی ، سمر (به سین) آمده و شارحان مثنوی به (ثمرهٔ روح) و (گندم‌گون) تفسیرش کرده‌اند . ولی نسخهٔ موزهٔ قونیه که اصحّ نسخ‌است و ۱۰ چاپ لیدن بدان صورت‌است که نوشته‌ایم .

رَسَن تاب : کسی‌است که ریسمان را تاب می‌دهد ، وقتی می‌خواهند ریسمان‌را تاب دهند یک تن غرغرهٔ نخ‌را درمشت می‌گیرد و دیگری سرنخ‌را باز می‌کند وعقب عقب می‌رود تا تمام نخ ازغرغره باز شود سپس آنرا می‌تابد ، این‌عمل را مثلی برای سیر قهقرائی گرفته‌اند : ۱۵

رو که استاد تو حرص‌است از آن در ره دین
سفرت هست چو شاگرد رسن تاب از پس
دیوان سنائی ، ص۲۵۵

جوان برنیروی جسمانی خود اعتماد دارد ومی‌اندیشد که هروقت بخواهد ، بکوشش وکارکرد خود ، می‌تواند هرچه را مطلوب اوست بدست آورد ، ۲۰ بدین جهت بحسب عادت سخی وبخشنده‌است ، از مرگ هم نمی‌ترسد برای آنکه فکر می‌کند که هنوز مدّتی دراز تا مرگ فاصله دارد ولی پیران نیروی کار خودرا از دست می‌دهند و بسبب تواتر و توالی ضعف و سستی هرروز بلکه

هرساعت خویش را بمردن نزدیک می‌یابند ازینرو حریص‌اند هم برخوردن و هم برجمع مال وجبان می‌شوند خواه در بذل جان و خواه در بذل مال ، حرص برزیستن و مال اندوختن حالتی‌است که اکثر پیران گرفتار آن هستند ، این حقیقتی‌است که بدان باید اعتراف کنیم ولی علماء اخلاق برخلاف این ، تصوّر ۵ می‌کنند که چون مدّت عمر پیران کوتاه‌است بنابراین باید که حرص نورزند و در بند جمع مال نباشند ، عامّهٔ مردم نیز آزمندی پیران را ناستوده می‌انگارند ، نصیحت اعرابی بزن خود ازین‌جنس‌است ، مولانا هم نظر بعقیدهٔ علماء اخلاق سخن می‌گوید و حرص سال خوردگان را نکوهش می‌کند .

جُفتِ مایی جُفت باید هم صِفَت تا برآید کارها با مصلحت

۱۰ **جفت باید بر مثالِ همدگر در دُو جفتِ کفش و موزه درنگر**

گر یکی کفش از دُو تنگ آید بپا هر دو جفتش کار ناید مر ترا

جفتِ دَرْ یک خُرد وآن‌دیگربزرگ جفتِ شیرِ بیشه دیدی هیچ گرگ

راست ناید برشُتُر جفتِ جُوال آن یکی خالی و این پُر مال مال

من روم سوی قناعت دل قوی تو چرا سوی شناعت می روی

۱۵ **مردِ قانع از سرِ اخلاص و سوز زین نسق می‌گفت با زن تا بروز**

ب ۲۳۰۸ــ۲۳۱۴

مال مال : پر و لبریز ، مخفّف مالامال . ظاهراً ترکیبی‌است مشتقّ از مالیدن بمناسبت آنکه ظرفی که پر می‌شود سطح زبرین آنرا با دست می‌مالند تا مقدار زائد بیرون‌ریزد وآن سطح برابر افتد ، ممکن‌است از اصل عربی (مالیْ ۲۰ مالیْ) گرفته شده باشد ، مالیْ بتازی ظرفی پر و لبریزرا گویند. لغات فرس، صحاح الفرس ، فرهنگ نظام .

شَناعت : عیب کسی باروی او آوردن و نکوهیدن ؛ سرزنش کردن :

مرغ سحر شناعت از آن زد چو مصریان

کآن صاع عبد دید ببار سحر درش

دیوان خاقانی، ص ۲۲۱

توافق اخلاقی در زناشویی امری مهمّ است، فقها (کفاءت) را شرطی مستحسن در ازدواج شمرده‌اند، کَفاءَت آنست که زن و مرد از یک طبقه واز لحاظ خانواده و ثروت کُفْو و نظیر یکدیگر باشند، چنین مرد و زنی مقدّمات و محیط تربیت آنها اغلب بهم نزدیک است، مثل هم فکر می‌کنند، آرزوها و مقاصد مشترك دارند، بریکدیگر بچشم حقارت نمی‌نگرند، این یکی برتری مقام و ثروت خاندان خودرا برخ آن دیگری نمی‌کشد وبالطّبع باهیچ اختلافی در سلیقه ندارند یا اختلافشان اندك است.

بدین سبب جفت یعنی زن یا مرد باید که هم صفت و هم خو باشد تا اختلاف و دوگانگی درمیان نیاید و زندگی آنها خوش و شیرین شود، مولانا این نکته را با مثالی از کفش وموزه و دولنگهٔ در و بار، روشن می‌سازد که هرگاه ناهمتا و نابرابر باشند، موزه وکفش، پارا آزار می‌دهد و راه رفتن بازحمت و رنج صورت می‌گیرد ودرخانه استوار بسته نمی‌شود وبار بمنزل نمی‌رسد چنانکه با وجود ناهمتایی و دوگانگی زن و مرد، زندگانی بتلخی می‌گذرد و سرانجام ممکن‌است بجدایی و طلاق کشد.

زن برو زد بانگ کای‌ناموس کیش — من فسونِ تو نخواهم خورد بیش

تُرَّهات از دعوی و دَعوت مگو — رَو سخن از کبر و از نَخْوت مگو

چند حرفِ طُمطُراق و کار بار — کار و حال خود ببین و شرم دار

کبر زشت و از گدایان زشت‌تر — روزِ سَرد و بَرف وآنگه جامه تر

چند دعوی و دم و باد و بُرُوت — ای‌ترا خانه چو بَیْتُ الْعَنْکَبوت

ب ۲۳۱۵ - ۲۳۱۹

ناموس‌کیش : ریاکار و خود فروش ، کسی که بظاهر زاهد و بباطن دنیا دوست است ، ناموس : تظاهر بزهد و عبادت دروغ و نیز مرادف‌است با ننگ و نام .

تُرَّهات : راههای باریک که از جادّه و شاه راه جدا و منشعب گردد ، مجازاً سخنان پوچ و بی فایده ، جمع تُرَّهه که ظاهرا معرّب (توراهه ، دو راهه) است این کلمه باتّفاق اهل لغت پارسی معرّب‌است .

خاص در بند لذّت وشهوات   عام در بند هزل و ترّاهات

حدیقهٔ سنائی ، ص۱۸۷

این بیت قرینه‌ای بر اصل فارسی آن تواند بود .

جع : جمهرة اللّغة ، در ذیل : بسابس . صحاح اللّغة ، لسان العرب ، تاج العروس ، الالفاظ الفارسیة ، در ذیل : ترّه ، ترّهه ، شرح مطرّزی و شریشی برمقامات حریری ، مقامهٔ یازدهم .

طُمْطُراق: کرّ و فر وخودنمائی، نمایش شکوه وجلال بدروغ . ظاهرا این کلمه ، مرکّب است از : (طُرُنب) و یا (تُمْب) از مصدر طرنبیدن و تُمبیدن وتنبیدن بمعنی‌فروریختن‌سقف خانه باآواز سهمناك که دوم درلهجهٔ اهل بشرویه وطبس و کرمان‌مستعمل‌است ودرلهجهٔ شیرازی(رُمْبیدن) بکار می‌رود، در لهجهٔ اهل بشرویه (تُنْبَست ، تُرُنْبَست) حکایت صوت خرابی سقف خانه‌است، جزو دوم (طراق) بمعنی شکافتن بهمراه‌آواز بلند همان (تراك)است که طرقیدن و ترقیدن و ترکیدن مصدر آن‌است ، در بشرویه برای حکایت صوت شکافتن‌چیزی ویا ریختن‌آب در روغن جوشان (طَرَّقَسْت) می‌گویند ، اِشْکَنَهٔ اَوْطَرَّقَسْت ، درین لهجه نوعی از اشکنه است که با رُبّ انار میسازند و تخم مرغ درآن نمی‌اندازند پس آب و روغن و رُبّ انار است و گوشت یا تخم مرغ با آن ترکیب نشده است و خورنده بسر و صدای آب و

روغن جوشان دل خوش می کند . ابوعبدالله محمّد بن ابی بکر جرجانی ازشعراء عهد سامانی که شعرتازی می گفته ملقّب به(طرمطراق) بوده است (یتیمةالدّهر، ج ٤ ، طبع دمشق، ص۷۸) لفظ (طرم ، تُرُنُب) درتعبیر : طاق وطرم ، طاق و ترنب ، طاق و طرنبین ، نیز بکار رفته است :

این معانی راست از چرخ نهم بی همه طاق و طرم ، طاق و طُرُم ۵
خلق را طاق و طرم عاریّتیست امر را ، طاق و طرم ماهیّتیست
از پیِ طاق و طرم خواری کشند بر امید عزّ دو خواری خوشند
مثنوی ، ج۲ ، ب ۱۱۰۲ ببعد

ما بپوش و عارض و طاق و طُرُنب سر کجا که خود همی ننهیم سنب
مثنوی ، ج ٤ ، ب ۱۳۷۹ ۱۰

دست زنان جمله و گویان بلاغ طاق و طرنبین و طرنبین و طاق
دیوان ، ب ۱۳۹۰۶

باوجود این شواهد ، تصوّر می رود که (طمطراق) مخفّف ومُبْدَل و تمب وطراق؛ یا مخفّف و مُبْدَل (طرنب و طراق) است و مجموع آن سرو صدا وآواز هولناکرا می رساند وسپس از روی مجاز بمعنی شکوه وخودنمایی دروغین ۱۵ بکار رفته است :

کاروبار : چنین است در نسخهٔ موزهٔ قونیه ولی مشهور (کارو بار) است با (واو) مطابق چاپ لیدن و نسخ دیگر. ظاهرا این تعبیر ، مرکّب است از (کار) بمعنی کشت و زراعت ، و (بار) بمعنی ثمر ، و یا (کار) بمعنی عمل ، و (بار) بمعنی آنچه برپشت ستور نهند که مجازاً وضع مزاج و حالت معیشت را ۲۰ افاده می کند در محاورات امروزین ، و قدما آنرا در مورد جاه و جلال بکار می برده اند :

این همه ملک و ضیاع و کار و بار کاین زمانت جمع شد ای شهریار

مادرت از دوك رشتن گرد کرد　　　یا پدر از دانه کشتن گرد کرد
مصیبت نامه، طهران، ص۱۵۹

باد و بُروت : چنین‌است در نسخهٔ موزهٔ قونیه، مشهور «بادِ بروت» است به اضافهٔ جزو اول نه عطف جزو دوم بر جزو اول، مطابق چاپ لیدن و نسخ دیگر.

مرکّب‌است از (باد) که مجازاً در معنی کبر و خودنمایی استعمال می‌شود و (بروت) معادل سبلت در عربی و (سبیل) در محاورات که موی پشت لب را گویند، بروت و سبلت نمودار مردی و قوّت جسمانی و پهلوانی‌است، باد در سبلت انداختن، تعبیری است نظیر: باد بروت. در مورد زنان (بادگیسو) می‌گفته‌اند. آنندراج.

مضمون بیت (۲۳۱۸) نزدیک است بمفاد مثل: گدا متکبّر. سعدی می‌گوید:

تواضع زگردن فرازان نکوست　　　گدا گر تواضع کند خوی اوست
بوستان، طبع بمبئی، ص ۱۰۱

مصراع دوم از بیت (۲۳۱۹) مقتبس‌است از آیهٔ شریفه: وَاِنَّ اَوْهَنَ الْبُیُوتِ لَبَیْتُ الْعَنْکَبُوتِ. (هرآینه سست ترین و بی‌بنیاد ترین خانه‌ها خانهٔ تلندواست) العنکبوت آیهٔ ۴۱.

ازقناعت کَیْ تو جان افروختی　　　از قناعتها تو نام آموختی
گفت پیغامبر قناعت چیست گنج　　　گنج را تو وا نمی‌دانی ز رنج
این قناعت نیست جز گنجِ روان　　　تو مزن لاف ای غم‌ورنجِ روان
ب ۲۳۲۲ – ۲۳۲۰

گَنجِ رَوان : بگفتهٔ فرهنگ نویسان، گنج قارون است برای آنکه پیوسته در درون زمین حرکت می‌کند و یا فرو می‌رود، ظاهراً، مقصود گنجی است که از زر و سیم خالص وسکّهٔ رائج نهاده باشند نه سکّهٔ قلب ومغشوش،

روان ، بر فرض نخستین بمعنی رونده و بر فرض دوم بمعنی رائج است :

رخش بهرّا بتاخت بر سر صفر آفتاب

رفت بچرب آخوری گنج روان در رکاب

دیوان خاقانی ، ص ۴۲

تابدست آورده‌اند ازجام‌ومی ، صبح‌وشفق ۵

زیر پای ساقیان گنج روان افشانده‌اند

همان مأخذ ، ص ۱۰۵

شرع را گنج روان از کلک اوست عقل بر گنج روان خواهم فشاند

همان مأخذ ، ص ۱۴۱

قَناعَت : خشنودی به قسمت ، نزد صوفیان ، مقدّمهٔ رضاست وآنرا ۱۰ چندگونه تعریف کرده‌اند ، ابوعبدالله بن خفیف می‌گوید «طلب ناکردن‌است آنرا که در دست تو نیست و بی نیاز شدن ازآنچه در دست توست» تذکرة الاولیا ، طهران ، ص ۵۷۸ . بنابراین تعریف از صفات فعل‌است .

ابوالقاسم قشیری از گفتهٔ ابن‌خفیف تعریف قناعت‌را بدینگونه می‌آورد:

اَلْقَناعَةُ تَرْكُ التَّشَوُّفِ اِلَى الْمَفْقودِ وَالْاِسْتِغْناءُ بِالْمَوْجودِ . ۱۵ (قناعت نانگریستن‌است بدانچه از دست رفته و حاصل نیست و بی نیازی و بسنده کردن است بدانچه هست .) و براین تعریف حالتی‌است قلبی که حاصل آن ، سازش با وضع موجود است بهمراه عدم میل بزیادت که اوّلین (یعنی سازش) نتیجهٔ دومین (یعنی عدم میل)است . و نزدیک است بدین تعریف :

اَلْقَناعَةُ سُكونُ النَّفْسِ عِنْدَ عَدَمِ الْمَأْلوفاتِ . (قناعت آرامش و ۲۰ ثبات نفس است بهنگام نابودن آنچه بدان خو گرفته شده است) قناعت ، مقابل حرص و طمع است ، بطور کلّی مردم قناعت را می‌ستایند و حرص و طمع را ناستوده می‌شمارند ولی درحقیقت بسنده کاری وآزمندی دو صفت‌است

که باعتبار مورد و متعلّق خود ممدوح یا مذموم است فی‌المثل قناعت در امور مادّی ممدوح‌است ولی درطلب حقیقت و استکمال نفس وآنچه جنبهٔ الٰهی و روحانی دارد هرگز پسندیده نیست وآزمندی یعنی افزون طلبی دراین موارد ممدوح‌است و درخواهش مال وجاه، مطلوب نیست.

۵ از دگرسو، آزمندی و فزون خواهی، فطری انسان‌است وحالتی نیست که زوال پذیرد، فطریّات انسان که دادهٔ خداست عموما خالی از مصلحتی نیست، تا آنهارا چگونه بکار گیرد و برای چه درعمل آورد امّا قناعت امری است اضطراری وکسی‌که محتاج تفکّر و تأمّل دقیق‌است بدین معنی‌که هرگاه انسان بچیزی دسترس ندارد و نمی‌تواند که آنرا بجهد وکوشش بدست آورد

۱۰ هرگاه عقلی سلیم و فکری پخته داشته باشد، نیک برمی‌اندیشدکه بی‌جهت و سبب در طلب آنچه مقدور نیست کوشش بی فایده نکند و بخیال بیهوده و آرزوی محال مشغول نشود تا از لذّات زندگی در حدّ امکان محروم نماند، او دراین حالت، بحکم خرد مصلحت بین، به‌آنچه دارد اکتفا می‌ورزد و خاطر خودرا بطلب بی فایده مشوّش و پریشان نمی‌سازد، این حال‌را قناعت گویند.

۱۵ ریشهٔ آز و حرص‌را که فطری است هیچکس نمی‌تواند که بخشکاند یا برکند پس چاره آنست‌که مسیر آنرا برگردانند ومتعلّق آنرا بدل کنند وبجای حرص بر امور پست و فرومایه برکارهای نیک و هرچه مایهٔ کمال نفس است گماشته دارند، آنگاه زیاده طلبی پسندیده و ممدوح می‌شود وقناعت حکم مذمّت می‌گیرد و بدین معنی «حَرِیصٌ عَلَیْکُمْ» بر پیغمبر (ص) در قرآن

۲۰ (التّوبه، آیهٔ ۱۲۸) اطلاق شده‌است.

وازآنچه گفتیم واضح می‌شودکه بسندگاری بامیل نفس و نگرانی بسوی معیشت بهتر، بامفهوم حقیقی قناعت سازگار نمی‌آید ومقصود مولانا در وصف حالت اعرابی از قول زنش همین نکته‌است.

جع : رسالهٔ قشیریّه ، طبع مصر ، ص۷۵ـ ۷٤ ، فتوحات مکیّه، طبع بولاق ، ج ۲ ، ص ۲٦٤ ـ ۲٦۱ . تذکرة الاولیا ، طهران ، ص٤٤ ، ۲۸۰ ، ۳۲۰ ، ۳٦۰ ، ۵۷۸ ، تعریفات جرجانی ، در ذیل : قناعت .

بیت (۲۳۲۱) اشاره‌است بحدیث : اَلْقَناعَةُ کَنْزٌ لایَفْنیٰ . (قناعت گنجی است که فنا نمی‌پذیرد .) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ۵ ص ۲۲ .

تو مخوانم جُفت کمتر زن بتَغَل ‌‌‌ جفتِ انصافم نیَم جُفتِ دغَل
چون قدم با میر و بابک می‌زنی ‌‌ چون ملخ را درهوا رگ می‌زنی
با سگان زین استخوان درچالشی ‌‌ چون نیِ اِشکم تهی در نالشی
سوی‌من‌منگربخواری سُست‌سُست ‌‌ تا نگویم آنچه دررگهای تُست ۱۰

ب ۲۳۲٦ ـ ۲۳۲۳

بتَغَل زدن : بکنایت ، شماتت کردن ، مسخرگی و استهزاء ، خوشی کردن از روی استهزا بر کسی ، «اظهار جفتی زیرا که کبوتران که با یکدیگر جفت می‌شوند ، نر و ماده ، هردو یا یکی در پرواز می‌آید و بازوهای خودرا از مستی و شادی می‌زند چنانکه آواز طراق طراق پیدا می‌شود» آنندراج ، شرح‌خواجه ۱۵ ایّوب ، شرح ولی محمّد اکبرآبادی .

رگ زدن ملخ درهوا : بکنایت استقصای بلیغ درطلب معاش وساختن با غذاهای ناگوار و اندك مایه از فرط تهیدستی . چون ، در مصراع اوّل مفید معنی استفهام و در دوم بمعنی تعلیل‌است .

۲۰ **چالش** : جنگ و جدال : رفتار کسی از روی تکبّر و نخوت و ناز در برابر حریف جنگی . اسم مصدراست از چال بمعنی حرکت که در صفت چالاك بکار رفته‌است ولی مشتقّات دیگر این کلمه استعمال نمی‌شود .

نیز ، جع : برهان قاطع ،آنندراج . «درمیدان می‌رفتند وچالش می‌کردند

و یکی در میدان می‌رفت و چالش می‌کرد ، بدان‌گونه چالش می‌کردند و باز می‌گشتند .» داستان سمک عیّار .

نالِش : اسم مصدراست از نالیدن . این کلمه هنوز در بشرویه و حدود طبس متداول است :

فریاد از آن دلی که بفریاد هر شبی

نالش بدرد از آن سر زلف دوتا زند

امیرخسرو دهلوی ، آنندراج

بیت (۲۳۲۵) ظاهرا ناظراست بمضمون این جمله : مَثَلُ الْمُؤْمِنِ کَمَثَلِ الْمِزْمارِ لا یَحْسُنُ صَوْتُهُ اِلّا بِخَلاءِ بَطْنِهِ . (داستان مرد مؤمن چون نی‌است که آواز وی جز بتهی بودن درونش نیکو نمی‌شود .) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۲۲ .

نسخهٔ موزهٔ قونیه ، نسخه بدل : چون قدم با شاه و با بگک می‌زنی .

عقلِ خودرا از من افزون دیدهٔ مر مَنِ کَم عقل را چون دیدهٔ
همچو گرگک غافل اندر مامَجِه ای زَ ننگک عقلِ تو بی عقل به
چونکک عقلِ تو عقیلهٔ مَرد مُست آن‌نه‌عقلست‌آن‌که مار و گزد مُست
خصمِ ظلم و مَکْرِ تو الله باد فضل و عقلِ تو ز ما کوتاه باد
هم تو ماری هم فسونگر ای عجَب مارگیر و ماری ای ننگک عَرب
زاغ اگر زشتیْ خود بشْناختی همچوبَرف ازدرد وغم بگْداختی

ب ۲۳۳۲ — ۲۳۲۷

عَقیله : پای بند شتر ، زانوبند . ظاهراً ، این کلمه اماله شدهٔ (عِقال) است که در عربی زانوبند شتر را گویند ، برخلاف قیاس زیرا پیش‌از الف ، حرف استعلا (قاف) وجود دارد که مطابق اصول و قواعد علم صرف ، امالهٔ (الف) درآن صورت روا نیست ولی چون کسرهٔ حرف اوّل لازم و در

حرفی است که جزو اصلی کلمه است می‌توان گفت که پارسی زبانان بنحو توسّع ، امالهٔ الف‌را مجاز داشته و با هاء مختفی که علامت نقل و تخصیص است استعمال کرده اند ، در زبان پارسی این کلمه بمعنی گرفتار و گرفتاری نیز استعمال می‌شود :

عقل‌را از عقیله باز شناس نبود همچو فربهی آماس ۵

حدیقهٔ سنایی ، ص ۲۹۸

هرکه در بند قیلها افتاد عقل او در عقیلها افتاد

همان مأخذ ، ص ۲۹۹

«عقل‌را از عقیلهٔ فنا می‌رهانند .» مقدّمهٔ رفّاء برحدیقهٔ سنایی، ص۹ .

«عالم افروز گفت ای ابرك مارا عقیله بسیاراست تو دیگری آوردی.» داستان ۱۰ سمک عیّار .

نبرد عقل جزوی زین عقیله چو نبود عقل کلّ برجزو لالا

دیوان ، ب ۱۱۸٤

چو گوشت پاره ضریریست مانده برجایی

چو مرده‌ایست ضریر و عقیلهٔ احیاست ۱۵

همان مأخذ ، ب ۵۱۲۸

بن هر بیخ و گیاهی خورد از رزق الّهی

همه وسواس و عقیله دل بیمار تو دارد

همان مأخذ ، ب ۷۹٤٤

بگریز و امان شاه جان جو از جملهٔ عقیلها تو بیرون ۲۰

همان مأخذ ، ب ۲۰۳۱۲

چون طاقت عقیلهٔ عشّاق نیستت

پس عقل‌را چه خیره نگر می‌کنی مکن

همان مأخذ ، ب ۲۱۶۹۳

عقل ز ثقل تو شود منتقل از عقیلها
دانش غیب یابد و تبصره و فراستی
همان مأخذ، ب ۲٦١٩٥

تو در عقیلهٔ ترتیب کفش و دستاری
چگونه رطل گران‌خوار را بدست آری
همان مأخذ، ب ۳۲٦٦٠

این لغت از فرهنگها فوت شده است و اوّلین بار جناب آقای مدرّس رضوی مرا بدان متوجّه فرمودند.

عرب را به (مارگیری) و (مارخواری) نکوهش می‌کرده‌اند، استاد فردوسی از قول مهراب کابلی بدخترش رودابه، چنین می‌گوید:

گر از دشت قحطان یکی مارگیر شود مغ ببایدش کشتن بتیر
شاهنامه، داستان زال و رودابه

همچنین در نامهٔ یزدگرد بمرزبانان طوس می‌فرماید:

ازین‌مارخوار اهرمن چهرگان ز دانایی و شرم بی بهرگان
شاهنامه، داستان یزدگرد

بیت (۲۳۳۱) اشاره بدین‌نکته تواند بود. شارحان مثنوی «مارگیر» را بمعنی افسونگر دانسته‌اند، اگرچه این معنی محتملست آن اشارت نیز بجای خود درست است.

رنگ طبیعی عرب، گندمی مائل به‌تیرگی‌است، این رنگ‌را (خُضْرَة) می‌گفته‌اند، اَخْضَر مطابق این تعریف کسی است که پوستش گندم‌گونی سیه فام یا تمام سیاه باشد، عربان بدین رنگ می‌نازیده‌اند و آنرا دلیل اصالت در نژاد خود فرض می‌کرده‌اند، فضل بن عبّاس بن عتبهٔ لَهَبی می‌گوید:

وَ اَنَا الاَخْضَرُ مَنْ یَعْرِفُنِی
اَخْضَرُ الْجِلْدَةِ فی بَیْتِ الْعَرَب

کسانی‌را که سیاه فام‌تر بوده‌اند «اَغْرِبه» یعنی زاغان می‌خوانده‌اند ، اَغْرِبه ، جمع غُراب است یعنی کلاغ . «وَاَغْرِبَةُ الْعَرَبِ سُودانُهُمْ .» تاج العروس ، در ذیل : غرب .

فردوسی بدین مناسبت گفته‌است :

ازین زاغ ساران بی‌آب و رنگ ‌ ‌ ‌ نه هوش و نه‌دانش نه‌نام و نه‌ننگ ‌ ‌ ۵

شاهنامه ، داستان یزدگرد

گاهی نیز آنهارا تنها به سیاهی و گرفتگی رنگ وصف کرده‌اند :

شنیدم که از تازیان بی شمار ‌ ‌ ‌ سپاهی همه رخ بکردار قار

شاهنامه ، داستان یزدگرد

کعبه در دست سیاهان عرب دیده چنانک ‌ ‌ ۱۰

چشمهٔ حیوان بتاریکی گروگان دیده‌اند

دیوان خاقانی ، ص۹۵

کعبه گنج است و سیاهان عرب ماران گنج

گرد گنج آنک صف ماران فراوان آمده

همان مأخذ ، ص ۳۷۱ ‌ ‌ ۱۵

بیت (۲۳۳۲) مثل است ولی خالی از اشارتی بدین معنی نتواند بود .

برای مناسبت زاغ و برف ، این ابیات را بخوانید :

بر آمد ز کوه ابر مازندران ‌ ‌ ‌ چو مار شکنجی و مازاندر آن

بسان یکی زنگیِ حامله ‌ ‌ ‌ شکم کرده هنگام زادن گران

همی‌زاد این دختر سرسپید ‌ ‌ ‌ چو پیران فرتوت پنبه سران ‌ ‌ ۲۰

جز این ابر و جز مادر زال زر ‌ ‌ ‌ نزادند چونین پسر مادران

همی‌آمدند از هوا خُرد خُرد ‌ ‌ ‌ چو پنبهٔ سپید اندر آن دختران

نشستند زاغان ببالینشان چنو دایگان سیه معجران

دیوان منوچهری، ص ۶۰

مردِ افسونگر بخواند چون عدو او فسون بر مار و مار افسون برو
گر نبودی دامِ او افسونِ مار کَی فسونِ مار را گشتی شکار
۵ مردِ افسون‌گر زحرصِ کسب‌وکار درنیابد آن زمان افسونِ مار
مار گوید ای فسون‌گر هین و هین آنِ خود دیدی فسونِ من ببین
تو بنامِ حق فریبی مر مرا تا کُنی رسوای شور و شرّ مرا
نامِ حقّم بست نی آن رایِ تو نامِ حق را دام کردی وای تو
نام حق بستاند از تو دادِ من من بنامِ حق سپُردم جان و تن
۱۰ یا بزخمِ من رگِ جانت بُرد یا که همچون من بزندانت بَرَد
زن ازین گونه خشن گفتارَها خواند برشوی جُوان طومارها

ب ۲۳۴۱ ــ ۲۳۳۳

گفتارَها : چنین‌است درنسخهٔ موزهٔ قونیه با علامت فتحه (َ) بالای (ر) قبل‌از (ها) ، دراین‌صورت باید جمع گفتاره باشد ، گفتاره : سخنی‌که میان
۱۵ دو تن ردّ و بدل می‌شود ، جدل سازی و مجادله با آواز بلند ، خصومت در گفتار . این‌کلمه در داستان سمک عیّار مستعمل‌است :

«تا بدان مقام رسید گفتارهٔ ایشان شنید . مرا با جفت خود گفتاره بود بخشم وی بیامدم . و اورا بخود خواندکه اورا با مردان دخت ، گفتاره بوده بوده‌است . که اگر هردو بیامدیمی از برای دختر ، مارا گفتاره بودی . ازبهر
۲۰ تو با عالم افروز که مرا بجای پدراست گفتاره کردم .»

گل زبلبل طیره شد زآن جامهٔ خود پاره کرد
زآنکه این پرگوی‌وآن‌را طاقت گفتاره نیست

کمال‌الدّین اسماعیل

طلب و کوشش دریافتن چیزی ، فرع میل باطنی‌است وتا میل وخواهش از درون برنجوشد، تن آدمی درکار نمی‌ایستد، درحقیقت: بدن کارخانه‌ای‌است که محرّك آن ، نیروی میل و ارادهٔ قلبی‌است بنابراین ، کسی‌که درصدد گرفتن مار برمی‌آید نخست میل آن کار در باطنش برمی‌روید و سپس بطلب برمی‌خیزد پس اوّل مار ، فسون برمارگیر می‌خواند و اورا شیفتهٔ گرفتن خود می‌سازد و ۵
آنگاه مارگیر ، بجست و جو می‌پردازد و برمار افسون می‌دمد .

گفت ای زن تو زنی یا بُوالْحَزَن فَقْر فخر آمد مرا بر سَر مزن
مال‌و زر سَر را بود همچون کلاه کَل بود او کز کُلَه سازد پناه
آنکه زلفِ جَعدو رعنا باشدش چون کلاهش رفت خوشتر آیدش
مردِ حق باشد بمانندِ بصَر پس برهنه به که پوشیده نظر ۱۰

ب ۲۳۴۵ ـ ۲۳۴۲

بُوالْحَزَن : مایهٔ اندوه و حزن ؛ اب ، ابو ، بو ، درین ترکیب ، بمعنی ملازم ومنشأ ومولّد می‌آید وازین‌قبیل‌است: ابوالحرب، باحرب (جنگ‌آور)، ابوالکرم ، ابوالمجد ، ابوالثّنا و نظائر آنها ، اب ، درین نوع ترکیب ، معنی مجازی دارد و ازجنس کُنْیه نیست ، مانند : ابوالحسن ، ابوعلی ، ابومحمّد که ۱۵
درآنها اشارتی است بدان‌که شخص مُکْتَنّیٰ فرزندی بنام حسن یا علی یا محمّد دارد هرچند که ما اکنون آنهارا بصورت اسم خاص و بدون لحاظ داشتن فرزند ، بکار می‌بریم . همچنین‌است کلماتی که با (اُمّ) ترکیب می‌شود ، مثل : اُمّ الدّواهی، اُمّ المصائب که (اُمّ) درآنها بمعنی حقیقی خود استعمال نمی‌شود و تولید و منشأیّت را افاده می‌کند . ۲۰

بَرسَر زدن : سرزنش کردن ، توبیخ ، تقریع . این لفظ در محاورات مردم جنوب خراسان هنوز متداول‌است ودرمعنی منّت‌نهادن نیز بکار می‌رود.
بیت (۲۳۴۲) مستفاداست ازحدیث: اَلْفَقْرُ فَخْری وَبِهِ اَفْتَخِرُ.

(درویشی مایهٔ نازش منست ومن بدان می‌نازم .) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۳ .

فَقْر ، یعنی تنگ دستی و ناداری . مطابق اصطلاح فقها ، فقیر کسی‌را گویند که کمتر از نصاب و حدّی‌که زکاة بدان تعلّق می‌گیرد ، مالک باشد ، حدّ نصاب دویست درهم‌است . بگفتهٔ ابوحنیفه ، فقیر کسی‌است که سؤال می‌کند پس بمعنی اوّلین مرادف تنگ دست و بتعبیر دومین مرادف گداست .

فقر ، نزد صوفیان ، مرتبتی شریف و والاست و اصل روش و طریقت است وآنرا صفت ذاتی بنده می‌دانند بدین معنی که هرمُمْکنی تا در وجود نیامده به علّت ایجاد محتاج و نیازمند است و چون در وجود آمد به دوام وجود وعلّت مُبْقِیه حاجت دارد پس‌هرموجود ممکنی پیش‌از وجود وپس‌از آن از نیازمندی و فقر جدائی نمی‌پذیرد .

بنظر دیگر ، بنده ، مالک چیزی نتواند بود و چون بصفت مالکیّت متّصف نمی‌گردد بناچار فقیر و درویش‌است ، بنابراین اصل ، فقر، نیازمندی بخدای تعالیٰ است و صفتی‌است که همهٔ موجودات بدان ، از روی حقیقت و درحدّ ذات خود ، موصوف هستند ، ادّعای بی‌نیازی و توانگری‌که بر زبان غافلان و بی‌خبران ، جاری‌است دروغی‌است فریبنده و دعوی‌است برخلاف واقع ، پیران ، سالک نوعهد را بدین حقیقت واقف می‌سازند و نیازمندی ممکنات را باپیش چشم او می‌آورند تا از همه چیز بگسلد و بهمگی همّت ، روی درخدا آورد که غنیّ مطلق است و غنیٰ و بی‌نیازی صفت ذاتی اوست برای آنکه سالک وقتی بچشم نهان بین و راز نگر در اشیا نگریست و همرا محتاج و درویش یافت آنگاه متوجّه می‌شود که عاجزی محتاج ، آن مایهٔ توانش و نیرومندی ندارد‌که اورا دستیاری کند و توانگر و بی‌نیاز گرداند بدین سبب امید ازخلق می‌بُرد ودل درخدای می‌بندد ، فقر ، درین‌حالت ، بی‌نیازی ازخلق

و نیازمندی بخالق است و کسی که بدین صفت متحقّق شود به استغنای مطلق می‌رسد و سر بهردو کَوْن فرو نمی‌آورد .

امّا فقر بمعنی تنگدستی یا بی چیزی ، مِلاك همّت ومناعت سالک است ، پیران طریقت ، رهروان را به تجرید و خروج ازمال و هرچه بدنیا پیوند دارد می‌آزمودند تابُردباری وبلند نظری و والاهمّتی آنان درعبور ازمهالک وعقبات وسواس نفس و شیطان به پالونهٔ آزمایش و محکّ تجربت سنجیده شود زیرا وصول بمراتب کمال و فنای کُلّی ، دون همّتان و فرومایگان را هرگز میسّر نیست فی‌المثل کسی که مال می‌اندوزد و حبّه‌ای در راه خیر ، انفاق نمی‌کند و یا دربند شکم است و یا خیال جامهٔ نرم و زیبا خاطرش را بخود مشغول می‌دارد چگونه می‌تواند ازسر جاه و خودبینی برخیزد ویا انیّت موهوم و تلقینی‌را درهم شکند ، این ، راهی‌است که بخود سوزی و جان بازی و بهمّت بلند و دیدهٔ سیر درهم سپرده می‌شود ،آنکه مال‌و ثروت توده می‌کند ودربند جمع چیزی‌است که ارزش آن اعتباری و قراردادی‌است و تنها برای سهولت خرید و فروخت برآن قیمت نهاده‌اند و از وجود طالب و جمع کنندهٔ آن ، جدا و منفصل‌است هرگز نمی‌تواند دست همّت وآستین بی نیازی برهستی‌خویش که بدو پیوسته‌است مردوار برافشاند و پروانه وش خودرا برشمع عشق وفنا زند و بسوزاند .

از دگرسو ، مال و ثروت ، سرمایهٔ فتنه ها و سرچشمهٔ جنگها و جداییهاست ، حرص برجمع مال و ربودن و برهم توختن زر و سیم ، میان افراد بشر که از یک خانواده‌اند ، در طول تاریخ بشریّت همواره تفرقه افکنده و پدران‌را بریختن خون پسران وبالعکس برانگیخته‌است، مال رکن اصلی حیات مادّی‌است ، وسیله‌ای‌است که بدان هرمطلوبی‌را می‌توان بدست آورد پس کسی که برمال فتنه می‌شود بغرقابی فرومی‌رود که رهایی ازآن بدشواری صورت می‌پذیرد بنابراین ، سالک باید بکمترین مایه از مال دنیا بسازد تا ازآفات ثروت

که یکی ازآنها سنگدلی و غفلت از حقّ است ، بدور ماند و اگر تواند هرچه دارد برافشاند واز دنیاوی هیچ باخود نگذارد .

نظر بدین مقدّمات ، مشایخ صوفیّه در تعریف فقر و نعت فقیر اختلاف کرده‌اند ، گروهی برآنند که داشتن کفاف معیشت منافی‌فقر نیست و برعقیدهٔ خود دلیل می‌آورند که سالک بضرورت محتاج‌است بخوردنی وپوشیدنی ومنزلی که درآن بیارامد و هرگاه این مایه از دنیاوی را مالک نباشد پراکنده دل و پریشان خاطر می‌شود و جمعیّت فکر از وی روی درحجاب می‌کشد ودرنتیجه برخدا اقبال کلّی نتواند کرد و نهایت و غوْر چنین حالتی شرک خفی است . (جع : تذکرة الاولیاء ، ص ۳۶۰ ، ۳۹۸ ، ۶۵۶) بعضی نیز ترک اسباب و تفرقهٔ مال و تهیدستی را شرطی لازم برای فقر دانسته‌اند بدلیل آنکه رزق مضمون‌است وخدا آنرا برعهده‌گرفته‌است علاوه برآنکه تملّک مال اندک، در غالب اوقات ، محرّک و داعی برجمع ثروت و مال اندوزی است ، این دسته ، مریدان را درآغاز سلوک ، بترک مال و خروج از دنیاوی و اسباب معیشت بنحوکلّی مکلّف می‌ساخته‌اند ، (تذکرة الاولیاء ، ص۴۹۸ ، ۵۱۴) محقّقین صوفیّه ، فقر را از احوال قلب وامری معنوی می‌دانند ، اینان ، فقر را به‌آرامش خاطر درحال تهیدستی و فقد وسائل معیشت ، تعریف کرده‌اند ، بنابراین عقیده ، هرگاه قلب بچنین صفتی متحلّی باشد ، داشتن مال وضیاع ، درفقرش خلل نمی‌افکند ، بعضی هم فقر را مرادف فنا ونیستی ازخود شمرده‌اند «فقر نزد سالکان عبارت ازفناء فی‌الله‌است» نیز (تذکرةالاولیاء ، ص۷۱۱) .

آنها که فقررا بمعنی ناداشتن و ترک دنیاوی گرفته‌اند ، فقر را بسه طبقه تقسیم کرده‌اند : درویشانی‌که هیچ ندارند و بظاهر و باطن از هیچ‌کس چیزی نمی‌خواهند و چشم داشت هم ندارند واگرکسی بدهد نمی‌گیرند ؛ تهیدستانی‌که ندارند و نمی‌خواهند و نمی‌جویند و خودرا در معرض سؤال نمی‌آورند و اگر

کسی بی‌خواهش چیزی بدهد می‌ستانند ،آنها که ندارند ولی بهنگام حاجت از یاران خود بر وجه انبساط چیزی طلب می‌کنند .

جع : اللّمع، چاپ لیدن ، ص۴۹ — ۴۷ ، شرح تعرّف ، طبع لکناهو، ج۳ ، ص ۱۲۶ — ۱۱۸ ، رسالهٔ قشیریّه ، طبع مصر ، ص۱۲۶ — ۱۲۲ ، کشف المحجوب ، طبع لنین‌گراد ، ص۳۴ — ۲۱ ، شرح منازل السائرین ، طبع ایران ، ص ۱۳۱ — ۱۲۹ ؛ شرح شطحیّات روزبهان بقلی شیرازی ، طبع طهران ؛ ص ۱۵۹ ، ۱۷۱ ، ۲۲۷ ، ۲۶۳ ، ۲۶۵ ، ۳۳۳ ، ۵۸۰ ، مصیبت نامهٔ عطّار، طبع طهران، ص۴۵: فتوحات مکّیّه، ج۳ ، ص۳۴۹ — ۳۴۷، تعریفات جرجانی، کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : فقر .

مقصود مولانا از فقر ، باحتمال قوی ، نیازمندی بحق و بی‌نیازی از خلق است ، فقر ، بدین معنی فخراست زیرا سالک را برطلب کمال می‌انگیزد ازآن جهت که حق تعالیٰ مجمع یا مجموع صفات خیر وکمال‌است و نیازمندی بدو ، موجب آن می‌شود که راهرو طریقت ، از وی بخواهد تا کمال ممکن را بر او افاضه کند و به اوصاف خیر کلّی بیاراید ، این چنین کسی بعلوّ شخصیّت خود وقوف دارد و نقص خودرا باکمال خیر مطلق و وجود مستغنی و بی‌نیاز حق می‌سنجد و بهمان نسبت نقصان ونیازمندی آفرینش‌را بچشم خرده‌بین درمی‌یابد و بنابراین ، مال و ثروت را وسیلهٔ آرایش و نازش نمی‌سازد ، مال دنیا از زر و سیم و ضیاع و عقار مورد علاقهٔ کسی‌است‌که کمبود شخصیّت خودرا حس می‌کند و از راه داشتن مال و زدن زیورهای زرین و سیمین ، عیب وکاهش درونی خودرا پنهان می‌سازد مثل کسی‌که کچل‌است و بکلاه سرخودرا می‌پوشد ، کلاه برای‌او ضرورت دارد چه بدان، نقصان خودرا نهان می‌کند وبرخلاف ، آنکه موی زیبا و دلآرا دارد ، کلاه از سر برمی‌گیرد تازیبایی زلفش پدید آید پس علاقه بمال وآرایش ، نمودار کمبود وکاستگی شخصیّت است و مردمی که

از فضیلت واقعی دستشان کوتاه‌است ، مال اندوختن‌را فضیلت وجهت برتری انسان فرض می‌کنند و بچیزی می‌نازند که بیرون از وجود آنهاست و ارزش آن، اعتباری وقراردادی‌است نه واقعی وحقیقی مانند فضائل معنوی وباطنی .

وقتِ عرضه کردن آن بَرْده فروش — بَرکَنَد از بنده جامهٔ عیب پوش

ور بود عیبی برهنه‌اش کَیْ کند — بل بجامه خُدعهٔ با وَی کند

گوید این‌شرمنده‌است از نیک‌وبَد — از برهنه کردن او از تو رَمَد

خواجه در عیبست غرقه تا بگوش — خواجه‌را مالست ومالش‌عیب‌پوش

کز طمع عیبش نبیند طامعی — گشت دلها را طمعها جامعی

ورگدا گوید سخن چون زرّ کان — ره نیابد کالهٔ او در دکان

۱۰ ب ۲۳۵۱ — ۲۳۴۶

خُدْعه : فریب .

طامِع : طمع دارنده .

کاله : تلفّظ دیگر است از کلمهٔ (کالا) بمعنی متاع و اسباب خانه و جنسی‌که برای فروش عرضه کنند .

۱۵ این ابیات بمنزلهٔ توضیح ابیات پیشین است از روی تمثیل مردم توانگر به برده فروشان در روزگار پیشین‌که بردهٔ خوش اندام و تندرست و زیبا را برهنه می‌کردند تاخریدار اورا گران‌تر بخرد وبردهٔ زشت روی وناقص‌اندام‌را ببهانهٔ شرمگینی درحجاب عرضه می‌کردند تا مشتری ازعیب وی آگاهی نیابد و بقیمت مناسب بخرد همچنین مردی‌که از شرف نفس و فضیلت علم و تقویٰ ۲۰ برخورداراست بمال وثروت نمی‌نازد وحاجت نداردکه کمبود شخصیّت خودرا بدان جبران کند و برعکس او ، کسی‌که از فضائل نفسانی بی‌نصیب است و نقصان معنوی خویش را احساس می‌نماید بداشتن زر و سیم فخر می‌کند و ظاهرش‌را بگوهر و زر و سیم که جمادی رنگین‌است می‌آراید تا عیب درون را

مستور دارد ، این کاهش و نقص فضیلت درکسی که بمال و منال می‌نازد موجوداست ولی مردم طمّاع آنرا ادراك نمی‌کنند زیرا طمع خود ازمحبّت مال و ثروت در دل پدید می‌آید وبنابراین ، طمّاعان و توانگران درکمبود شخصیّت شریکث یکدیگراند و طمع قدر جامع و صفت مشترکی است که آنهارا با هم پیوند می‌دهد . ۵

این‌مقصود نزدیکث‌است بگفتهٔ مَسْروق بن اَلاَجْدَع ازشاعران‌عرب.

بِاَنَّ ثَراءَ الْمالِ یَنْفَعُ رَبَّهُ

وَیُثْنی عَلَیْهِ الْحَمْدَ وَهُوَ مُذَمَّمٌ

ربیع الابرار ، باب المال والکسب

نظیر آن از کلیله و دمنه : ۱۰

« وهر کلمتی وعبارتی‌که‌توانگری‌را مدح‌است درویشی‌را نکوهش‌است، اگر درویش دلیر باشد برحمق حمل افتد و اگر سخاوت ورزد باسراف و تبذیر منسوب شود و اگر دراظهار حلم کوشد آن‌را ضعف شمرند واگر بوقارگراید کاهل نماید و اگر زبان آوری و فصاحت نماید بسیارگوی نامند وگر بمأمن خاموشی گریزد مُفْحَم خوانند . » کلیله و دمنه ، چاپ مینوی ، ص ۱۷۵ . ۱۵

حدیث ذیل، نیز این‌معنی‌را افاده می‌کند : اَلْعِلْمُ وَالْمالُ یَسْتُرانِ کُلَّ عَیْبٍ وَالْجَهْلُ وَالْفَقْرُ یَکْشِفانِ کُلَّ عَیْبٍ . (دانش‌وخواسته هرعیبی‌را می‌پوشاند و نادانی و تهیدستی از روی عیبها پرده برمی‌گیرد .) جامع صغیر ، طبع مصر ، ج۲ ، ص ۶۹ .

کارِ درویشی ورای فهم ِ تُست	سوی‌درویشی بمَنْگرسُست‌سُست ۲۰
زآنکث درویشان ورای‌مِلکث‌و مال	روزیی دارند ژرف از ذوالجلال
حق تعالی عادِلست و عادِلان	کیْ کنند استمگری بر بی‌دلان
آن یکی را نعمت و کالا دهند	وین دگر را برسَرِ آتش نَهند

آتشش سوزد که دارد این گمان بر خدا و خالق هردو جهان

ب ۲۳۵۶ ــ ۲۳۵۲

عادل : در صفات خدا ، بدین معنی‌است که او از کار زشت وفعل قبیح و اخلال بواجب منزّه است ، و در وصف بشر ، مراد کسی‌است که عمل او
۵ مطابق شرع باشد و یاآنکه از کبائر بپرهیزد وبرصغائر اصرار نورزد . کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : عدالة ، عدل .

بی دل : مجازاً ، بی صبر ، بی قرار ، ناشکیب .

گفتیم که حقیقت درویشی بی نیازی از خلق و نیازمندی بحق است که ثمرهٔ آن ، استغنا و توانگری واقعی و راستین است ، مردم بحکم حس و آنچه
۱۰ درمعیشت روزانه با آن روبرو هستند ، تصوّر می‌کنند که توانگری آنست که مال و منال بیشتر بدست آورند درصورتی‌که بیشی ثروت ، مولّد حاجت افزون‌تراست از نگهداری مال و نگرانی از تباهی آن ، و غم آنکه دزد ببرد و وام دار بازش ندهد ونظائرآن . بدین‌جهت، صوفیان، توانگری‌را ازصفات و احوال قلب می‌شمارند و فزونی ثروت‌را دلیل غنای قلب نمی‌انگارند ، حضرت
۱۵ رسول اکرم (صم) نیز فرموده‌است : لَیْسَ الْغِنیٰ عَنْ کَثْرَةِ الْعَرَضِ وَلٰکِنَّ الْغِنیٰ غِنَی النَّفْسِ . (توانگری به بسیاری مال نیست ولیکن بی‌نیازی‌آنست که جان بی‌نیاز باشد .) جامع صغیر، طبع مصر ،ج۲ ،ص۱۳۵ .

ولی این حقیقت‌را هرکسی درنمی‌یابد و ادراک آن‌را چشمی ژرف بین و واقع نگر درباید ، بدین جهت ، مولانا کار درویشی‌را بیرون از پنداشت وفهم
۲۰ عادی فرض می‌کند .

آن روزی ژرف که از خدای بزرگ وجلیل بدرویشان می‌رسد همان حالت‌استغنای‌قلبی واعتماد برحق است که‌برتر وگرامی‌تر از ملک دوجهان‌است ، آنگاه برمطلوب خود بدینگونه دلیل می‌آورد که خدارا عادل می‌گوییم ، عدل

الٰهی اقتضا دارد که هیچکس‌را ازعنایت خویش بی نصیب نگذارد پس اگر توانگران ملک و مال دارند و برمادّه‌ای بی جان اعتماد می‌کنند ، حق تعالیٰ درویشان‌را که بظاهر درآتش فقر می‌افکند ، بوسعت رحمت خود ، غنای قلب می‌بخشد وآن آتش‌را برایشان گلستان می‌سازد ولی توانگران بظاهر درنعمت و آسایش‌اند و بباطن در دوزخ آزمندی و حاجت می‌سوزند و ازاینرو حالت ۵ فقیران تمام‌تر وآسودگی آنها بیشتر وکامل‌تراست .

جملهٔ «آتشش سوزد» را بصورت استفهام بخوانید .

فقر فخری از گزافست و مجاز	نِه هزاران عِزّ پنهانست و ناز
از غضب بر من لقبها راندی	یارْ گیر و مار گیرم خواندی
گر بگیرم برکنم دندانِ مار	تاش از سر کوفتن نبْوَد ضِرار ۱۰
زآنکه آن دندان عدوّ جانِ اوست	من عدُو را می‌کُنم زین‌علم‌دوست
از طمع هرگز نخوانم من فُسون	این طمع را کرده‌ام من سرْنگون
حاشَ لِلّه طمْعِ من ازخلق نیست	از قناعت در دلِ من عالمیست

ب ۲۳۶۲ ــ ۲۳۵۷

مار : مجازاً ، مال و ثروت . این تفسیر مستفاد است از حکایتی‌که مولانا ۱۵ در دفتر دوم آورده‌است . بیت (۱۳٤) ببعد ، چاپ لیدن .

حاشَ لِلّه : جمله‌ای‌است که در مورد تنزیه بکار می‌رود . حاشَ ، درین ترکیب مخفّف (حاشا) است و بقول اصحّ ، اسم است و بعضی آنرا فعل و یا حرف جرّ پنداشته‌اند . مغنی اللبیب ، در ذیل : حاشا . معنی این‌کلمه نزدیک است به : مَعاذَ الله ، پناه برخدا . ۲۰

مصراع نخستین‌را از بیت (۲۳۵۷) بصورت استفهام بخوانید ، استفهام درین مورد انکاری‌است و افادهٔ نفی می‌کند .

«فقر فخری» اشاره‌است بحدیثی‌که در ذیل : ب (۲۳٤۲) ذکر کردیم .

فقر چنانکه صوفیان می‌گویند، متضمّن استغنای از خلق است پس نتیجهٔ آن عزّت است نه خواری و ذلّت، زیرا اصل خواریها و ذلّتها حاجت و نیاز است و درویشان گرد نیاز و حاجت مادّی را از دامن دل سترده‌اند و آستین بی‌نیازی بر جهان و جهانیان افشانده‌اند و درچنین‌حالتی خواری متصوّر نمی‌شود
۵ و دارندهٔ آن، عزیز دو جهان‌است.

وجود مال و دارایی باعدم تعلّق و آویزش دل: سالک‌را زیانمند نتواند کرد، مال و ثروت از انسان جداست و بدو پیوندی ندارد، آنچه انسان را بمال می‌پیونداند آویزش دل‌است بنابراین هرگاه دل درمال نیاویزد تملّک آن مضرّ نیست، این علقه که از ثروت داشتن پدید می‌آید بمنزلهٔ دندان ماراست
۱۰ که کیسهٔ زهر در بُن آن قرار می‌گیرد، گسیختن تعلّق که منشأ آن فریبندگی مال‌است، شباهت دارد به کندن دندان مار.

برسرِ اَمْرُود بُن بینی چُنان زآن فرود آ تا نماند آن گمان
چون‌که بَرگردی و سرگشته شوی خانه را گردنده بینی وآن توی
ب ۲۳۶۳، ۲۳۶۴

۱۵ **اَمْرُود بُن**: درخت امرود. امرود: جنس گُلابی‌است از نطنزی و شاه میوه وتبریزی مایل به ترشی وگلابی پیش‌رس معروف به حاجی وزمستانی مشهور به چینی که در حدود طبس بدین نام خوانده می‌شود، مردم بشرویه، امرود را برگلابی غیرپیوندی اطلاق می‌کنند، این بیت اشاره‌است بحکایت زنی پلیدکار که شوهررا فریب داد وگفت آن‌خیالات ازسر امرودبن می‌نماید.
۲۰ این حکایت‌را درمثنوی (ج۴، ب ۳۵٤٤ ببعد) ملاحظه فرمایید. امرودبُن، دربن تمثیل، خودبینی و خودخواهی‌است، مولانا می‌فرماید:

از سر امرود بن بنماید آن منعکس‌صورت‌بزبرآای‌جوان
آن‌درخت هستی‌است‌امرودبُن تا برآنجایی نماید نَو کهُن

تا بر آنجایی ببینی خار زار پر ز کژدمهای خشم و پر زمار
چون فرود آیی ببینی رایگان یک جهان پر گل رخان و دایگان

مثنوی ، ج٤ ، ب ۳٥٤۰ ببعد

سَرْگشته : مبتلیٰ به دُوار یعنی گردش سر ، حالتی که درسر پیدا می‌شود و بیمار پندارد که اشیا به دور او می‌گردد و تن و سرش می‌چرخد و نمی‌تواند که روی پای خود بایستد و برزمین می‌افتد . این حالت را ، دَوَران و دَوْخه نیز می‌گویند . محیط المحیط .

مقصود مولانا ازین دومثال آنست که آدمی تا ازخود بیرون نیاید و دل‌را ازهمه اغراض پاك و صافی نکند ، داوری او دربارهٔ اشخاص واشیا وارونه‌است ودرست نیست زیرا احکام وداوریهای وی معلول غرض وآمیخته به خیالات نفسانی‌است واو درحال غرض خودرا درچیزها وکسان می‌بیند وهرچه می‌گوید نمایندهٔ علتهای درونی اوست ، این ، مطلبی‌است که پیشتر گفت و بازهم خواهد گفت . جع : شرح مثنوی شریف ، ج۱ ، ذیل : ب (۳۲۲ – ۳۲۷ ، ۳۳۳ ، ۳۳٤) ج۲ ، ذیل : ب (۱۳۲٤ – ۱۳۱۹) . نظیر مضمون بیت اخیر از سنایی غزنوی :

مثلت همچو مرد در کشتی است زآن ترا فعل سال و مه زشتی‌است
آنکه در کشتی است و در دریا نظرش کژ بود چو نابینا
ظنّ چنان آیدش بخیره چنان ساکن اویست و ساحلست روان
می نداند که اوست در رفتن ساحل آسوده است از آشفتن
مرد دنیا پرست ازین سانست همچو کودك ، ضعیف و نادانست

حدیقه ، ص۲۹۱

دید احمد را ابو جهل و بگفت زشت نقشی کز بنی هاشم شُکفت
گفت احمد مرورا که راستی راست گفتی گرچه کار افزاستی

دید صدّیقش بگفت ای آفتاب | نی زشرقی نی زغربی خوش بتاب
گفت احمد راست گفتی ای عزیز | ای رهیده تو ز دنیای نه چیز
حاضران گفتند ای صدرُ الوَریٰ | راست‌گو گفتی دوضدّ گو را چرا
گفت من آیینه‌ام مصقولِ دست | تُرك و هندو درمن آن‌بیندکه هست

۵ ب ۲۳۷۰ – ۲۳۶۵

بَنی‌هاشِم : فرزندان و خاندان هاشم بن عبد مناف ، از اشراف قریش و پدر عبدالمطّلب ، نیای حضرت رسول اکرم (صم) .

کار افزا : مایهٔ درد سر ، مشغله‌آور و گرفتارکننده :

چه سودا می‌پزد این‌دل چه صفرا می‌کند این‌جان

۱۰ چه سرگردان همی دارد ترا این عقل کار افزا

دیوان ، ب ۷۸۳

زین مردم کار افزا زین خانهٔ پر غوغا

عیسی نخورد حلوا کین آخُر خر آمد

همان مأخذ ، ب ۶۴۳۱

۱۵ نه چیز : شکل دیگراست از کلمهٔ (ناچیز) بمعنی بی ارزش و اهمّیّت ، معدوم ، لاشیٔ :

علم و عمل خواجه سماعیل شنیزی | مارا ز نه چیزی برسانید بچیزی

دیوان سنایی ، ص ۶۶۵

نظیر : نه جای ، نه جایی ، ہجم : فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات و

۲۰ مصطلحات ، ضمیمهٔ مجلّد هفتم کلّیات شمس ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۴۵۶ .

صَدْرُ الْوَرىٰ : سَرِ آفرینش ، بزرگ جهان . تعبیری است از حضرت خاتم‌الانبیاء (صم) .

مَصْقول : صَیْقل زَده ، صَیْقلی ، پاك و بی زنگ .

این حکایت را بتفصیلی که مولانا نقل می‌کند تاکنون در هیچ مأخذ نیافته‌ام ، ابوجهل ، نمونهٔ انکار ومخالفت باپیمبر (صم) و ابوبکر نمودار تصدیق و اقراراست ، اوّلین با دیدن شواهد نبوّت و معجزات ایمان نیاورد و برانکار و ستیزه‌گری افزود و دومین معجزه نخواست و ایمان آورد : ۵

آن ابوجهل از پیمبر معجزی خواست همچون کینه‌ور ترکی غزی

لیک آن صدّیق حق معجز نخواست گفت‌این‌روخودنگوید جز که‌راست

مثنوی ، ج٤ ، ب ۳۵۰ ، ۳۵۱

نیز ، جع : احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۲۷ .

محمّد غزّالی درتوصیف حضرت رسول اکرم می‌گوید : کانَتْ شَمائِلُهُ ۱۰ وَاَحْوالُهُ شَواهِدَ قاطِعَةً بِصِدْقِهِ حَتّیٰ اِنَّ الْعَرَبِیَّ الْقُحَّ کانَ یَراهُ فَیَقُولُ ماهٰذا وَجْهَ کَذّابٍ . (شمایل واحوال وی برصدق ادّعایش گواهان قاطع بودند چنانکه یکتن عرب خالص شهر نادیده اورا می‌دید و می‌گفت این روی ازآن مردی دروغ باره نیست .) احیاءالعلوم ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص۲۵٦ . ۱۵

مضمون بیت (۲۳۷۰) شبیه‌است بگفتهٔ ابن الرّومی از شعرای عرب :

اَنَا کَالْمِرْآةِ اَلْقیٰ کُلَّ وَجْهٍ بِمِثالِهِ

واین قطعه از منصور فقیه :

اِنَّ الْمِراةَ لا تُریکَ خُمُوشَ وَجْهِکَ فی صَداها

وَکَذاکَ نَفْسُکَ لاتُریکَ عُیُوبَ نَفْسِکَ فی هَواها ۲۰

ظ : اِنَّ الْمَرایا . التّمثیل والمحاضرة ، طبع مصر ، ص ۳۰۱ . ظاهراً این مضمون مأخوذ است از حکایت ذیل : وَقالَتْ لَهُ امْرَأَةٌ مَعْرُوفَةٌ بِالْمُجونِ وَالسَّرَفِ عَلیٰ نَفْسِها یاشَیْخُ ماأقْبَحَ وَجْهَکَ فَقالَ لَها

لَوْ لا اَنَّکَ مِنَ الْمَرایا الصَّدِئَةِ لَبانَ حُسْنُ صورَتی عِنْدَکَ . (زنی که بمسخرگی و شوخی وگستاخ رَوی مشهور بود به سقراط گفت ای شیخ روی تو چه مایه زشت است ، سقراط گفت اگر تو از آینه‌های زنگ خورده نبودی حسن صورت من برتو پدیدار می‌شد.) مختار الحکم، طبع مادرید، ص۱۰۹ .

ای زن ار طمّاع می‌بینی مَرا زین تحرّیِّ زنانه برتر آ
آن طمع را ماند و رحمت بود کو طمع آنجا که آن نعمت بود
امتحان کن فقر را روزی دُو ، تو تا بفقر اندر غِنا بینی دو تو
صبر کن با فقر و بگْذار این ملال زآنکه در فقرست عزِّ ذوالجلال
سِرکه مفْروش و هزاران جان ببین از قناعت غرقِ بحرِ انگبین
۱۰ صد هزاران جانِ تلخی کَش نگر همچوگُل آغشته اندر گُلشکَر

ب ۲۳۷۱ — ۲۳۷۶

تَحَرّیِ زنانه : بحث و فحص بی پر و پا و مناسب زنان بلحاظ آنکه زنان‌را کوته خرد می‌پنداشته‌اند ویا بجهت آنکه زنان بحث و استقصای ناموجّه در کار شوهران می کنند .

۱۵ دوتو : دولا ، دوتاه ، دو برابر ، مضاعف ، مرکّب از «دو» عدد بعداز یک و واحد و (تو) بمعنی تاه و لا چنانکه درتو برتو و تو بتو . درمصراع اوّل (دو) بمنزلهٔ صفت‌است برای (روزی) و (تو) ضمیر دوم شخص مفرداست .

سِرکه فروختن : مجازاً ، ترش رویی کردن ، چین در پیشانی افکندن . نظیر : سرکه بر روی مالیدن ، سرکه بر ابرو مالیدن ، سرکه پیشانی ، سرکه ۲۰ جبین ، سرکه رویی :

برگ می صبوح کن سرکه فروختن که چه
گرچه زخواب جسته‌ای خوش‌تُرُش‌وگران،مری

دیوان خاقانی ، ص ۴۲۶

تلخی‌کش : کسی‌که رنجها و سختیهارا تحمّل می‌کند .

گُلْشکَر : ترکیبی‌است ازگل سرخ (ورد احمر) و موادّ قندی و شیرین بدینگونه که گل سرخ را از تخم و برگهای سبز اطراف آن خوب پاك می‌کنند و بادست می‌فشارند تا نرم و سوده شود آنگاه با نیمهٔ کلّه قند درتغار یا لاوك می‌سایند و تا سه روز هرصبح و شام برهم می‌زنند سپس چهل روز درآفتاب ۵ می‌گذارند و اگر شیرینی‌آن کم باشد می‌افزایند ، مقدار شیرینی باید چهار برابر وزن گل باشد ، هرگاه بخواهند می‌توانند بجای شکر یا قند : عسل مصفّیٰ و کف گرفته بکار برند ، قدما گلشکررا بعنوان مسهل ازهشت تا دوازده مثقال تجویز می‌کردند و بدرقهٔ آن‌را سکنجبین می‌دادند . نوع قندی‌را (گلقند) ونوع عسلی را (گل انگبین) و بعربی (جلنجبین) می‌گویند ، وَرْدِ مُربّا نیز همین ۱۰ گلشکراست . جع : تحفهٔ حکیم مؤمن ، باب ششم از قسم ثانی :

زکلشکّر لفظ و تفاّح خلقش   شماخی نظیر صفاهان نماید

دیوان خاقانی ، ص۱۳۱

طمع : چشم داشت و توقّع نفع وامری دلخواه‌است ازکس دیگر ومورد آن، بیشتر چیزهای فرومایه و خسیس مادّی‌است و ازاینرو مذموم و ناپسندش ۱۵ می‌شمارند که انسان از شخصی‌که در حاجت همتای اوست توقّع دارد که چیزی بدو برسد ولی هرگاه این توقّع برای مصارف خیر و امور عامّ‌المنفعه باشد مذموم نیست و بسیار پسندیده است مانند درخواست مساعدت برای بهبود زندگی فقیران و مداوای بیماران و امثال آنها امّا از نظر صوفی که بسبب غلبهٔ احکام توحید ، نقش غیر وغیریّت را برانداخته‌است و جز خدا همه‌را نیست و ۲۰ نابود می‌بیند وآفرینش را قالب و شبحی که مجرای قدرت الٰهی است مشاهده می‌کند ، توقّع وطمع بغیر حق تعلّق نمی‌گیرد بنابراین ، او ازهرکس که انتظار

خیری دارد آن انتظار متوجّه خداست و بخلق تعلّق ندارد و چنین طمعی مورد مذمّت نتواند بود .

ظاهراً ، نظر بدین توجیه ، بعضی از شارحان مثنوی فرض کرده‌اند که گفتار اعرابی در حقیقت دفاع مولاناست از روش پیران طریقت که وجوه ۵ و نذور را می‌پذیرفته‌اند ویا توانگران‌را بوقف املاك برخانقاه می‌خوانده‌اند .

ای دریغا مر ترا گُنْجا بُدی تا زجانم شرحِ دل پیدا شُدی
این سخن شیرست در پستانِ جان بی‌کشنده خوش نمی‌گردد روان
مستمع چون تشنه و جوینده شد واعظ ار مُرده بود گوینده شد
مستمع چون تازه آمد بی ملال صد زبان گردد بگُفتن گُنگ و لال
۱۰ چونک نامحرم درآید از دَرَم پرده دَرْ پنهان شوند اهلِ حَرَم
ور درآید محرمی دور از گزند برگشایند آن ستیران روی بند
ب ۲۳۷۷ — ۲۳۸۲

گُنْجا : مخفّف گنجایش ، حالتی حاصل ازقبول ظرف نسبت به‌مظروف ، حالت ریختن و درآوردن چیزی در جایی تنگ ، مجازاً ، استعداد و آمادگی ، ۱۵ ظرفیّت ، درمحاورات کنونی ، این کلمه بشکل صفت فاعلی نیز بکار رفته‌است ، نظیر : « وعیب ونقصان درکمال وی گنجای نه . » کشف الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج ۱ ، ص ۳۴۲ .

سخن گفتن یا بقصد ارشاد و هدایت و یا برانگیختن و برآغالیدن و یا مشغول داشتن مستمع است و یا برای خودنمایی و فضل فروشی گوینده و امثال ۲۰ آنهاست و درتمام این موارد توجّه و نیوشیدن وگوش فرا داشتن از سوی شنونده شرط است ، حسن استماع ، نشانهٔ توفیق وکامیابی سخنوراست ، ناپروایی و بی التفاتی مستمع ، از ناکامی وسوء تشخیص قائل حکایت می‌کند ، گوینده‌ای که مستمع خوب ندارد مانند کسی است که بشتاب راهی را می‌پیماید و ناگهان

سرش بدیوار می‌خورد و بناچار از حرکت باز می‌ایستد ، این حالت در اجتماع وگروه افزون‌تر هرچه محسوس‌تراست زیرا درآنجا مظنّهٔ خودنمایی ویا ارشاد ، قوّت بیشتر دارد ، مولانا این مضمون‌را درمثنوی مکرّر آورده‌است .

مانند : مثنوی ، ج ۶ ، ب ۱۶۵۵ ببعد .

و هم فرموده است : «و فرقهای دیگر هست بقدر جذب مستمع ظاهر شود ، مستمع همچون آرد است پیش خمیر کننده ، کلام همچون آبست ، در آرد آن قدر آب ریزد که صلاح اوست .» فیه مافیه ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۳۲ .

این‌حکایت نیز مفید همین‌معنی‌است: «همچنان روزی خدمت معین‌الدّین پروانه حضرت سلطان ولد را لابه‌ها کرد که البتّه می‌خواهم تا حضرت مولانا درخلوت بمن معرفت فرماید تا درحقّ بندهٔ خود عنایتی کرده باشد مخصوص ، چون حضرت سلطان ولد استدعاء پروانه را بحضرت پدرش عرضه داشت ، فرمود که آن حمل را تحمّل نتواند کردن ، تا سه بار الحاح کرده فرمود که بهاءالدّین دلوی‌را که چهل کس می‌کشند ، آن را یک کس نتواند کشیدن .» مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ۱۶٤ .

تشبیه سخن به شیر و وجود گوینده به پستان بنحو تمثیل و نوعی ایهام در آغاز دفتر دوم هم آمده‌است .

درین‌حکایت‌هم ملاحظه می‌کنید: «روزی معین‌الدّین پروانه رَحِمَهُ اللهُ جمعیّتی عظیم ساخته بود و جمیع صدور و اکابر را خوانده وآن روز حضرت مولانا اصلا بمعنی شروع نفرمود و هیچ کلمات نگفت وگویند هنوز حضرت چلبی حسام‌الدّین‌را نخوانده بودند، پروانه‌را بفراست معلوم شدکه البتّه چلبی‌را باید خواندن ، از حضرت مولانا اجازت خواست که حضرت چلبی‌را از باغ بخوانند فرمود که مصلحت باشد ، ازآنک جاذبِ شیرِ معانی ازپستانِ حقایق

حضرتِ اوست . « مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ۷۶۹ .

مضمون بیت (۲۲۸۱ ، ۲۲۸۲) درمثنوی (ج٤ ، ب ۱۳۱۹ ، ۱۳۲۰) تکرار شده‌است .

هرچه را خوب‌و خوش‌و زیبا کُنند — از برای دیدهٔ بینا کُنند

۵ کَیْ بود آوازِ چنگ و زیر و بم — از برای گوشِ بی حِسِّ اَصَمّ

مُشک‌را بیهوده‌حق‌خوش‌دَم نکرد — بهرِحسّ کرد و بهرِ اَخْشَم نکرد

حق زمین و آسمان برساخته‌ست — درمیان بس نار و نور افراخته‌ست

این زمین را از برای خاکیان — آسمان را مسکنِ افلاکیان

مردِ سُفلی دشمنِ بالا بود — مشتریٔ هر مکان پیدا بود

۱۰ ای سَتیره هیچ تو برخاستی — خویشتن را بهرِ کور آراستی

گر جهان را پُر دُرِ مکنون کنم — روزیٔ تو چون نباشد چُون کنم

ترکِ جنگ و ره زنی ای‌زن بگو — ور نمی‌گویی بترکِ من بگو

مرمرا چه جایِ جنگِ نیک و بَد — کین دلم از صلحها هم می‌رَمد

گر خَمُش کردی وگرنه آن کنم — که همین دم ترکِ خان و مان کنم

۱۵ ب ۲۳۸۳ – ۲۳۹۳

اَصَمّ : کر ، کسی‌که نمی‌شنود .

خوش دَم : خوش بوی .

اَخْشَم : آنکه بوی نتواند شنید ، کسی‌که حسّ شامّه ندارد ، آن بینی که بسبب بیماری بوی بد می‌دهد .

۲۰ خاکیان : اهل زمین .

اَفلاکیان : ساکنان آسمان .

ستیره : پوشیده روی ، مستوره ، عفیفه ، زن بلحاظ آنکه زنان روی خودرا می‌پوشیدند .

مَکْنون : نهفته ، گوهری که از غایت نفاست آن‌را نهفته می‌دارند .

زن چو دید او را که تُند وتوسَنست گشت‌گریان گریه خود دامِ زنست
گفت از تو کَیْ چنین پنداشتم از تو من اومید دیگر داشتم
ب ۲۳۹۴ ، ۲۳۹۵

تَوْسَن : اسب و استر سرکش، وحشی و رام نشونده ، هرسرکش خواه ۵
از جنس مردم ویا از جنس حیوان .

گریه کردن ، حالتی است ناشی از عجز و نداشتن قدرت ، نسبت بامری که از دست رفته و بازیافتن آن ممکن نباشد و یا بدشواری بدست آید مانند گریستن برمرگ عزیزان و حدوث علّتها و بیماریها و یا فقدان اموال وگاه در برابر قدرت و زوری که برابری باآن ، صورت نپذیرد و انتقام ممکن نگردد و ۱۰
بدین سبب کسی که قدرت و توانایی بر کین‌توزی دارد ویا می‌تواند مثل آنچه‌را فوت شده‌است ، بدست آورد بحسب عادت ، گریه نمی‌کند ، گاهی نیز قوّت طبع و قدرت اخلاقی مانع ظهور گریه می‌شود که آن نیز نوعی از توانایی و خلاف عجز ودرماندگی‌است، زنان دربسیاری ازاجتماعات محکوم مردان بوده‌اند و هنوز هم هستند و مردم بطورکلّی بمردان حق می‌داده‌اند که نسبت بزنان ۱۵
زورگویی کنند ، فریاد زنان درین‌گونه اجتماعات بجایی نمی‌رسید بدین سبب آنها ناچار بودند که از راه اخلاق و تحریک عواطف بمقابلهٔ قدرت مردان پیش روند ، ترحّم و دلسوزی برعاجزان و درماندگان ، خلقی‌است که بنحو اغلب در بشر وجود دارد ، گریه نمودار عاجزی و درماندگی است و زنان از اینراه ، پیش‌باز قدرت مردان می‌رفتند وآنهارا بدام می‌آوردند . ۲۰

زن درآمد از طریقِ نیستی گفت من خاکِ شماام نی سِتی
ب ۲۳۹۶

نیستی : نادیدن خود ، ضدّ : خود بینی . فروتنی ، مقابل : کبر ، در تعبیرات مولانا ، مخالف : هستی .

خاك : مجازاً ، خوار ، عاجز .

شما: ضمیر دوم شخص جمع است که برای احترام درمفرد نیز استعمال می‌شود.

۵ ستی : مخفّف ستّی ، کلمه‌ای است نظیر بانو و خانم که در اوّل اسم زنان بکار می‌برند ، بعقیدهٔ بعضی غلط و یا لفظی عامیانه‌است ؛ در توجیه این کلمه می‌گویند که معنیش اینست : یاستّ جهاتی ، (ای شش جهت من) یعنی تو مالك منی و بروجود من مانند شش جهت احاطه داری ، عقیدهٔ دیگر آنست که مخفّف : سَیِّدَتی ـ است یعنی ای بانوی من . بهاء زهیر از شعرای

۱۰ عرب گفته‌است :

بِروحی مَنْ اُسَمّیها بِسِتّی
فَیَنْظُرُنی النُّحاةُ بِعَیْنِ مَقْتِ
یَرَوْنَ بِاَنَّنی قَدْ قُلْتُ لَحْناً
وَکَیْفَ وَاِنَّنی لِزُهَیْرُ وَقْتی

۱۵ وَلٰکِنْ غادَةٌ مَلَکَتْ جِهاتی
فَلا لَحْنٌ اِذا ما قُلْتُ سِتّی

درین قطعه اشاره‌ای بتوجیه نخستین کرده است . تاج العروس ، معیار اللغة ، شفاء الغلیل ، در ذیل : سِتّ ، ستّی .

اظهار فروتنی در برابر کبر و خود پرستی و عجز درمقابل زور و قدرت و

۲۰ بردباری بجای خشم ، وسیله‌ای‌است خردمندانه که موجب تخفیف و یا درهم شکستن خودبینی و زوراوری و خشمگینی می‌شود و برخلاف آن ، نمایش کبر و زورمندی و غضب ، موجب تحریك و هیجان آن صفات است در جهت مقابل برای‌آنکه این اوصاف زشت ، شاخه‌های درخت قوی و ریشه‌دار حبّ

ذات‌است، فروتنی ونمودن عجز وبردباری سبب تسکین‌است ونوعی ازپیروزی و غلبه را که هدف درنده خوبی و سبعیّت بشراست عملا بثبوت می‌رساند و بدین سبب داروی سودمندی است که بی هیچ زیان ، بیماری قوّهٔ غضبی‌را فرو می‌نشاند، بردباری وفروتنی واظهار ناتوانی بمنزلهٔ آبی‌است که برآتشی‌افروخته و بلند فرو ریزند و صفات مقابل آنها در حکم آنست که نفت برآتش ریزند ، ۵ طبیعی‌است که آتش را به آب خاموش توان کرد نه آنکه نفت برآن افشانند ومادّهٔ احتراق آن را فزونی دهند ، ناصر خسرو قبادیانی بدین‌نظر گفته‌است :

بفعل نیک و بگفتار خوب پشت عدو

چو عاقلان جهان زیر فام باید کرد

سفیه را بسفاهت جواب باز مده ۱۰

ز بی وفا بوفا انتقام باید کرد

دیوان ناصر خسرو ، ص۱۰۷

علاوه برآنکه درکار آوردن صفات زشت ، ضررهای عظیم روحی دارد و سبب می‌شود که آن اوصاف در باطن قوّت بیشتر گیرد و علاج آنها دشوارتر گردد زیرا هرصفتی بواسطهٔ عمل در دل و جان نفوذی افزونتر بدست ۱۵ می‌آورد وبتدریج ملکه و صفت ثابت می‌شود و اگر فرض کنیم که خشم آوردن وسخنان درشت‌گفتن به نیّت تربیت واصلاح باشد بازهم اجتناب ازآنها ضرور است زیرا درآن حالت ، انسان خویش را از انسانیّت بدور می‌دارد باحتمال آنکه دیگری را بعالم انسانیّت راهبر شود و چه زیانی ازآن قوی پایه‌تر تواند بود . درین بیت و ابیات واپسین ، مولانا ازگفتار زن اعرابی ، این روش را بما ۲۰ می‌آموزد .

جسم‌و جان‌و هرچه‌هستم آنِ تُست	حکم و فرمان جملگی‌فرمانِ تُست
گر زدرویشی دلم از صبر جَست	بهرِ خویشم نیست آن بهرِ تُو‌است

تو مرا در دردها بودی دوا — من نمی‌خواهم که باشی بی‌نوا
جانِ تو کز بهرِ خویشم نیست این — از برای تُستَم این ناله و حنین
خویشِ من والله که بهرِ خویشِ تو — هر نفس خواهد که میرد پیشِ تو
کاش جانت کیش روانِ من فدا — از ضمیرِ جانِ من واقف بُدی
۵ چون تو با من این چنین بودی بظَن — هم زجان بیزار گشتم هم زتن
خاك را بر سیم و زر کردیم چون — تو چنینی با من ای جان را سُکون
تو که درجان و دلم جا می‌کُنی — زین قَدَر از من تبرّا می‌کنی
تو تبرّا کن که هستت دستگاه — ای تبرّای ترا جان عذر خواه

ب ۲۴۰۶ – ۲۳۹۷

۱۰ خویش: وجود شخصی، شخصیّت، ذات، خودی:

شیری که خویش ماورا جز شیر خویش ندهد
شیری که خویش ما را از خویش می‌رهاند
دیوان، ب ۸۸٦٤

چو خویش‌را بنمود او زخویش خود ببریدم
۱۵ بکوه طور چه آریم کاه دود آلود
همان مأخذ، ب ۹٦۲٦

ستایش می‌کند شاعر ملك را و اگر اورا
زخویش‌خود خبر بودی‌ملك شاعرستایستی
همان مأخذ، ب ۲٦۷۳۵

۲۰ آن رسته زخویش خود دیده پس‌و پیش خود
ایمن بود و فارغ از روز پسین یا نی
همان مأخذ، ب ۲۷٦٤۲

تُستَم: فعلی است مرکّب از (تو) ضمیر دوم شخص مفرد با تخفیف و (است) باتخفیف و (م) ضمیر مفعولی.

فدا : بامالهٔ الف بخوانید (فدی) درین نسخه الفهای اماله شده بصورت اصلی نوشته می‌شود .

خاك بر چیزی کردن : بکنایت ، اعراض نمودن ، بی اعتنائی کردن .

تبرّا کردن : بیزاری جستن .

یاد می‌کن آن زمانی را که من ** **چون صنم بودم تو بودی چون‌شَمَن ۰
بنده بر وفقِ تو دل افروختست ** **هرچه‌گویی پُخت گوید سوختست
من سپاناخِ تو با هر چیم پزی ** **یا تُرُش‌با یا که شیرین می‌سزی
ب ۲۴۰۹ ـ ۲۴۰۷

شَمَن : زاهد و راهب بودایی یا برهمایی ، بت پرست . این کلمه بهمین مناسبت غالبا بالفظ : بت ، صنم ـ استعمال می‌شود . ۱۰

وَفْق : مصدراست بمعنی موافقت و سازش . پارسیان اکنون بکسر اوّل تلفّظ می‌کنند .

هرچه گویی پُخت گوید سوخته‌است : مثل‌گونه‌ای‌است‌که مفادش ، مبالغه و دست بالا گرفتن در تصدیق‌است یعنی هرچه‌را تو پخته‌گویی من از راه موافقت ، دست بالارا می‌گیرم و می‌گویم که سوخته‌است . ۱۵

سپاناخ ، اسفاناخ ، اسپانخ : سبزی خوردنی معروفی‌است که اکنون ، اسفناج می‌گوییم ، اصل این کلمه یونانی‌است . جع : مخزن الادویه ، تحفهٔ حکیم مؤمن ، بحرالجواهر ، در ذیل : اسفاناخ .

تُرُش‌با : نوع آش ترش خواه با سرکه یا سماق یا آب لیمو و نارنج ویا آلو پزند . ۲۰

مقصود آنست که من در تصرّف و اختیار تو ام تا مرا چگونه داری و برچه کار گماری مانند آنکه اسفناج در تصرّف آشپزاست تا اورا چگونه و با چه پزد . نظیر آن :

اسپانخ خویشم دان با ترش پز و شیرین

با هرچه شدم پخته تا با تو بپیوستم

دیوان ، ب ۱۵۳۳۹

دیگ نوم خوشی دهم چونک ابای خوش پزی

۵ ور ترشی پزی ز من هم ترشی برآوری

همان مأخذ ، ب ۲۶۲۲۳

کفر گفتم نک بایمان آمدم پیشِ حکمت از سرِ جان آمدم

خوی شاهانهٔ ترا نشناختم پیشِ تو گستاخ خر در تاختم

چون زعفوِ تو چراغی ساختم توبه کردم اعتراض انداختم

۱۰ **می نهم پیشِ تو شمشیر و کفن می کشم پیشِ تو گردن را بزن**

از فراقِ تلخ می گویی سخن هرچه خواهی کن ولیکن این مکن

ب ۲۴۱۰ — ۲۴۱۴

خر در تاختن : بکنایت ، بی ادبی کردن ، اسراف ورزیدن . نظیر : خر دراز بستن : اسراف کردن در لاف و گزاف . خر درخرابی کردن : فراخ

۱۵ رفتاری در کاری خاصه درخوردن. تعبیری متداول درمحاورات اهل بشرویه .

شمشیر و کفن پیش کسی نهادن : بکنایت ، مبالغه در عذر خواستن . بلحاظ آنکه تقصیر کاران و تهمت زدگان ، کفن می‌پوشیدند و شمشیر بگردن می‌افکندند ویا شمشیر و کفن با خود برای بخشایش نزد حکام می‌بردند یعنی که اگر نمی‌بخشایی بدین شمشیر بکش و بدین کفن درپیچ که من خود آمادهٔ کیفر

۲۰ هستم . نظیر : تیغ و کفن دربغل کردن ، باتیغ و کفن پیش کسی رفتن یا آمدن ، کفن و تیغ بدست گرفته آمدن : « جملگی رنود و اوباش صفات ذمیمهٔ نفس، کارد و کفن عجز برگیرند و بدر تسلیم و بندگی درآیند وگویند رَبَّنا ظَلَمْنا اَنْفُسَنا اگر قصابی بکش وگر سلطانی ببخش

باز آمده‌ام چو خونیان بر در تو   اینک سر و تیغ هرچه‌خواهی می‌کن
مرصاد العباد ، طبع طهران ، ص ۱۱۶

سجده کرد و بر زمین می‌زد ذقن   در بغل کرده پسر تیغ و کفن
مثنوی ، ج ٤ ، ب ۳۱۷۵

عذر آن گرمی و لاف و ماو من   پیش شه رفتند با تیغ و کفن ۵
همان مأخذ ، ج ۵ ، ب ۲۰۸۷

گفت آنک ترک گوئی کبر و فن   پیش او آیی بشمشیر و کفن
همان مأخذ ، ج ٦ ، ب ۳۰۳۳

دلش از بیمشان شکست گرفت   کفن و تیغ را بدست گرفت
امیر خسرو دهلوی ، آنندراج ۱۰

درتو از من عذر خواهی هست سِر   با تو بی من او شفیعی مُستَمِر
عذرخواهم در درونت خُلقِ تُست   زاعتمادِ او دلمن جُرم جُست
رحم کن پنهان ز خود ای خشمگین   ای که خُلقَت به ز صد من انگبین
ب ۲٤۱۷ ـ ۲٤۱۵

محبّت و عشق مستلزم نهفته شدن و نادیدن عیبها و نقصهاست ، این دو ۱۵
معنی چنان دریکدیگر پیوسته‌اند که تشخیص تقدّم یکی بر دیگری دشواراست ،
می‌گویند که محبّت کور و کر می‌کند ولی می‌توان گفت که نخست آدمی از شهود
عیب ونقص ، بسبب حاجتی باطنی ازقبیل دفع شهوت ویا احتیاج مبرم به‌انس
والفت ، کور وکر می‌شود و سپس سلطان عشق و محبّت بر دل استیلا می‌یابد
وتا رؤیت نقائص وعیوب باقی باشد محبّت بافراط پنجه درضمیر نمی‌افکند ودر ۲۰
تصرّفش نمی‌آورد زیرا دراین حالت هنوز عقل برمسند قضا وداوری متمکّن
است و از افراط برحذر می‌دارد و بسوی اعتدال و نگهداشتن حدود اشیا
بتناسب نفع و ضرر آنها ، رهبری می‌کند ؛ عذرخواه نهانی وشفیع مستمرّ درگفته‌

مولانا عشق و محبّت و یا آن حاجت درونی است که بدان اشارت کردیم و هوست که خطاهارا می‌پوشد و همواره شفاعت می‌آغازد ، فرّخی سیستانی هم بدین نکته ، اشارت کرده‌است :

گویند که معشوق تو زشتست و سیاه

۵ گر زشت و سیاهست مرا نیست گناه

من عاشقم و دلم بر او گشته تباه

عاشق نبود ز عیب معشوق آگاه

دیوان فرّخی ، ص ٤٤٧

مولانا می‌گوید :

۱۰ عیب بینی از چه خیزد خیزد از عقل ملول

تشنه هرگز عیب داند دید درآب روان

دیوان ، ب ۲۰٦٤۲

می‌توانیم هم بگوییم که مقصود کرم اخلاق و سعهٔ صدر و اغماض و بخشایش‌است. مضمونی‌شاعرانه که درضمن اشعار بسیار توان دید . معنی‌نخستین

۱۵ نیز گاهی درشعر تازی بنظر می‌رسد . مثل :

وَ اِذَا الْمَلیحُ اَتیٰ بِذَنْبٍ واحِدٍ جاءَتْ مَحاسِنُهُ بِاَلْفِ شَفیعٍ

بنا بر توجیه نخستین ، معنی بیت دوم ، مستقلّ و بر توجیه دومین بمنزلهٔ توضیح بیت اوّلین‌است .

زین نسق می‌گفت با لطف و گشاد در میانه گریهٔ بر وَیْ فتاد

گریه چون از حد گذشت و های‌های زُوکه بی‌گریه بُد او خود دلربای

۲۰ شد از آن باران یکی برقی پدید زد شَراری در دلِ مَردِ وحید

آنکه بندهٔ روی خوبش بود مرد چون بود چون بندگی آغاز کرد

آنکه از کِبرش دلت لرزان بود چُون‌شوی چون‌پیش‌تو گریان شود

آنکه از نازش دل و جان خون بود　　چونکه آید در نیاز او چون بود
آنکه درجور وجفااش دام ِ ماست　　عذرِ ما چه بوَد چو اودرعذرخاست

ب ۲۴۲۴ ــ ۲۴۱۸

گُشاد : مصدر مرخّم‌است ازگشادن بمعنی انبساط و گشاده‌رویی ، خوشی.

در صیام ار پا نهی شادی کنان نه با گشاد　　۵
چون‌حرامست‌و نشاید پیش غمناکان صیام
دیوان ، ب ۱۶۷۸۲

تو بگو دارد دهان تنگ یار　　با لب بسته گشاد بی‌کران
همان مأخذ ، ب ۲۱۲۳۴

چندان حلاوت و مزه و مستی و گشاد　　۱۰
در چشمهای مست تو نقّاش چون نهاد
همان مأخذ ، ب ۹۰۶۳

مقصود از باران دانه‌های اشک‌است که‌اغلب عاطفهٔ دلسوزی و محبّت‌را برمی‌انگیزد که مولانا ازآن دو ، به « برق » تعبیر کرده‌است .

زیبایی و ناز و حسن و عزّت دوشادوش یکدیگر و متلازم‌اند ، نیاز　　۱۵
صفت عاشق دردمند و محتاج‌است و بنابراین هرگاه معشوق نازنین از راه نیاز درآید یکث ناگاه و بجملگی دل عاشق را در سرپنجهٔ قدرت فرو می‌گیرد و برکام و هوای خود بهر راهی‌که خواهد می‌کشاند ، مقصود مولانا بیان این نکته است .

زُیِّنَ لِلنّاسِ حق آراستست　　زآنچ‌حق آراست‌چُون‌دانند جَست　　۲۰
ب ۲۴۲۵

اشاره‌است به‌آیهٔ کریمه : زُیِّنَ لِلنّاسِ حُبُّ الشَّهَواتِ مِنَ النِّساءِ وَ الْبَنینَ وَ الْقَناطیرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْخَیْلِ

الْمُسَوَّمَةِ وَالْاَنْعامِ وَالْحَرْثِ . « برآراسته شد درچشم مردمان دوستی آرزوخواهی و شهوتها ازقبیل زنان و پسران و پوستهای گاو پر زر و سیم آکنده برهم چیده و اسبان داغ بر ران و ستوران وکشتمندها .) آل‌عمران ، آیهٔ ۱۴.

مفسّران اختلاف کرده‌اند که این مُزَیِّن و شهوت‌آرای کیست، معتزله می‌گویند که خداست و او دوستی آرزوخواهی یا مشتهیات نفسانی را بقصد آزمایش بر دلها گمارده‌است ، حسن بصری وجمعی ازمعتزلیان بر آنند که آرایش شهوت کار شیطان است ، بعضی نیز قائل بتفصیل شده وگفته‌اند که هرچه واجب یا مستحبّ باشد ، خدا در چشم می‌آراید وآنچه حرام است برآراستن آن ، کار شیطان‌است ، هریک ازینان شواهدی از عقل و نقل برگفتهٔ خود می‌آورند ، اشعریان که خدارا آفریننده وخالق جمیع افعال می‌دانند بنابرعقیدهٔ خود اتّفاق دارند که فاعل این فعل هم باری تعالیٰ‌است ، مولانا نیز این‌تفسیررا برگزیده است .

شهوات‌را بعضی بمعنی مشتهیات نفسانی وآنچه آرزوخواهی بدان تعلّق می‌گیرد وبرخی هم بمعنی خود شهوت ومیل نفس گرفته‌اند، قِنْطار یک پوست گاو پُراز زر وسیم ویا صد هزار دیناراست ، بهنگام ظهور اسلام ، تنها صدتن درمکّه ، دارای چنین ثروتی بوده‌اند .

محقّقین صوفیّه می‌گویند که شهوت هرچیزی‌است که میل نفسانی درآن دخیل باشد خواه مادّی یا معنوی پس اگرآنچه بظاهر طاعت و عبادت است بخواهش نفس کنند ،آن نیز شهوت‌است و اِسْتِحْلاءِ طاعت وسرمست شدن بدانکه کاری نیک کرده‌ام، هم ناپسند واز جنس شهوت وکام جویی‌است زیرا رؤیت عمل سالک را از خدا سخت بدور می‌دارد .

بهرچه بسته شود راهرو حجاب ویست

تو خواه مصحف و سجّاده گیر و خواه نماز

اینگونه شهوت‌را (شهوت خفیّه) می‌گویند وخطرآن‌را بیشتر ودیرپای‌تر از شهوت جسمانی می‌شمارند. بهاءالدّین ولد (پدر مولانا) این‌آیت را بدینگونه تفسیر می‌کند:

«درین آیت بیان آنست که انعام ازمن دانید نه ازین چیزها، ننگری در زن که دراندرون انواع‌آلودگیها وآلایشها دارد وازبیرون پوستکی تنکی که منبع ناخوشیهاست، چگونه فرزند دلبند بوجود می‌آید، این ازلذّت راندن وخوشی شهوت نباشد، از تزیین من باشد پس چون خوشی و ناخوشی از من باشد، ندانی‌که بهشت و دوزخ از تزیین من باشد نه از جای آن، پس کس از من نپرسد که بهشت تو کجاست و دوزخ تو کجاست پس تزیین من شمارا بشهوات در جنبش آورد و تفرقه ثابت شود میان در و دیوار که اگر این تزیین من نبودی و ترتیب شهوتی نبودی، آدمی همچون طبقهٔ زمین بودی پس گویی همه چون اشتران خفته بودید برزمینِ هموار همرنگ، زمین‌شهوت‌را مزیّن کردیم وچون مهار دربینی شما کشیدیم تا محکوم ما حاصل آید، شما چون خرانید، خران را جز باکاه و جو خوردن کاری نباشد دیگرها همه‌کار خداونده باشد» معارف بهاء ولد، طبع طهران، ج۳، ص۴۱۹.

شهوت جنسی که یکی از شکلهای ظهور حاجت طبیعی و جسمی‌است، زنان و مردان را بیکدیگر پیوند می‌دهد، ازین پیوند، محبّت فرومایهٔ مادّی در وجود می‌آید وگاه چنان قوّت می‌گیرد که مرد یا زن ایفاء شهوت را جز از مورد خاص طلب نمی‌کنند و درتصوّر نمی‌آورند، درین حالت، عشق شهوانی که مرتبهٔ خسیس و خوارمایهٔ انواع عشق است بظهور می‌رسد؛ شهوت که اصل ارتباط و پیوندگر جنس مادینه و نرینه است مخلوق حق و ایفاء آن، حکم الـهی است، حکمی قاطع و فرمانی نافذ که سرپیچی ازآن کار هرکس نیست بنابراین، مردان بحکم آفرینش مغلوب زنان هستند و زنان نیز

خواستار و دلبستهٔ مردان‌اند لیکن تعفّف و خودداری دراغلب زنان بموجب
عادت و تربیت ، موجود است و بدین سبب ، مردان در اظهار میل سبقت
می‌جویند و دنبال زنهارا می‌گیرند وگاه نیز برعکس این ، خواستاری از سوی
زن آغاز می‌شود، ودرآن‌صورت ، عادت وتربیت ، مقهور طبیعت می‌گردد ،
۵ مولانا اغلبیّت را در نظر گرفته‌است ، و این معنی مأخوذاست از سخن عمر بن
الخطّاب که چون آیهٔ مورد بحث نازل شد چنین گفت : اَلْآنَ یارَبِّ حینَ
زَیَّنْتَها لَنا [فَکَیْفَ نَتْرُکُها] (اکنون ای خدا چون شهوتهارا تو در چشم
ما برآراستی ما چگونه دست ازآن بداریم .) جع : تفسیر طبری ، طبع مصر،
ج۳ ، ص۱۲۳ ، تبیان طوسی ، طبع ایران ، ج۱ ، ص ۲۹۹ ، تفسیر ابوالفتوح
۱۰ رازی ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص۵۲۰ ، کشّاف ، طبع مصر، ج۱ ، ص ۲۹۶ ،
تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه ، ج۲ ، ص۶۲۰ - ۶۱۶ ، تفسیر بیضاوی،
طبع ایران ، ص۶۹ ، تفسیر نیشابوری ، طبع ایران ، ج۱ ، ص ۳۰۶ — ۳۰۵ ،
حقائق سلمی ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی ، بیان
السّعادة ، طبع ایران ، ج۱ ، ص ۱۳۷ .

۱۵ **چون پیِ یَسْکُنْ اِلَیْهاش‌آفرید کَیْ تواند آدم از حوّا بُرید**
ب ۲۴۲۶

اشاره‌است به‌آیهٔ شریفه : هُوَ الَّذی خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ
وَجَعَلَ مِنْها زَوْجَها لِیَسْکُنَ اِلَیْها . (خداست که شمارا از یکتن تنها
آفرید و جفت اورا هم از جنس او پدید آورد تابدو بیارامد .) الاعراف ،
۲۰ آیهٔ ۱۸۹ .

مفسّران گفته‌اندکه این تن تنها آدم‌است که خدا حوّارا از دندهٔ چپ او
آفرید و بعضی هم گفته‌اندکه حوّارا از جنس آدم و بشری مانند او آفرید تا
بدو از وحشت تنهایی برهد وآرامش گیرد زیرا جنسیّت علّت انضمام است و

هرجنسی بجنس خود میل می‌کند و مأنوس می‌شود و برتوجیه نخستین اعتراضها کرده‌اند ، گروه اوّلین می‌گفته‌اند که دنده‌های سوی چپ از راست یکی کمتراست برای آنکه حوّارا از دندهٔ چپا آفریده‌اند ، سخنی است که مخالف علم تشریح است .

آرامش مرد بزن یکی ازجهت حاجت جنسی‌است، حصول این‌آرامش ۵ برهیچ‌کس پوشیده نیست و پایهٔ پیوند جنس نرینه به مادینه برین‌آرامش قرار دارد آنگاه انس و الفت بحصول می‌پیوندد و ازآن نیز آرامش دیگر متولّد می‌گردد ، احتیاج مرد بترتیب امور منزل ونظم معیشت هم سبب وجودآرامش دیگری است زیرا مردان بواسطهٔ اشتغال بکار وکسب وکارهای بیرونین بمساعدت زنان در تدبیر منزل نیازمنداند و زنان شریک معاش آنها هستند . ۱۰

آدم و حوّا مثالی‌است از جنس مرد و زن و شخص آدم ابوالبشر و حوّا مادر عالمیان بتنهایی مقصود نیست ؛ مولانا ازین آیه استدلال می‌کندکه نیاز مرد به زن از جمله امور طبیعی و نتیجهٔ آفرینش ایزدی‌است وهیچ مردی نمی‌تواند ازین حکم سر باز زند و بناچار خواستار زن است تا حاجت طبیعی و اجتماعی خودرا برآورد ، صوفیان این آرام گرفتن‌را نوعی از ابتلا و دلیل آنکه انس ۱۵ خلق بحق ممکن نیست : فرض می‌کنند .

جع : تفسیر طبری ؛ طبع مصر، ج۹، ص۹۰، تبیان طوسی ، طبع‌ایران ، ج۱ ، ص۷۷٤ ، کشّاف ، طبع مصر، ج۱ ، ص۵۲۱ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج٤ ، ص٤۹۱ ـ ٤۸۷ ، تفسیر بیضاوی ، طبع ایران، ص۱۵۹، حقائق سلمی ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری . ۲۰

رُستمِ زال ار بود وز حمزه بیش ــــ هست درفرمان اسیرِ زالِ خویش

ب ۲٤۲۷

زال : کسی‌است که موی سر و رویش سپید باشد، زال پدر رستم پهلوان

نامور سیستانی و پسر سام نریمان را هم بدان سبب که بهنگام زادن موی ، سر و رویش سپید بود ، زال نامیدند .

حمزه : حمزة بن عبدالمطّلب که کنیهٔ او ابویَعلیٰ یا ابوعماره بود ، عموی حضرت رسول اکرم است که درسال دوم بعثت ایمان آورد و اسلام را نیرومند ساخت و درنیمهٔ شوّال سال سوم هجرت درجنگ احد شهادت یافت ، وی از یلان وتهمتنان عرب و دلیران اسلام بود ؛ در جنگ بدر و احد با دو شمشیر حرب می‌کرد و درین دو جنگ بسیاری از دلاوران قریش را بقتل رسانید ، و پیش از آنکه درحرب احد شهادت یابد سی و یک تن را کشته بود ، علامت او درجنگ پرشتر مرغی بود که برخود خویش می‌بست، مسلمانان اورا سیّدالشّهداء و اسدالله می‌نامند ، او بوقت شهادت پنجاه و هفت ساله یا پنجاه و نه ساله بود و دو سال از حضرت پیمبر (ص) بزاد بزرگتر بود ، اسد الغابة ، طبع مصر ، ج۲: ص۵۰ – ٤٦ ، الاستیعاب ؛ طبع حیدرآباد دکن، ج۱ ، ص۱۰۳–۱۰۱.

مولانا داستانی بسیار مُمتِّع و مؤثّر از دلیری و بی باکی حمزه در دفتر سوم مثنوی آورده و بی گمان مقصود او ازحمزه در بیتی که اکنون مورد بحث ماست ، حمزه عموی حضرت رسول (ص) بوده‌است .

پس‌از آنکه براثر نفوذ تعلیمات اسلامی در الغاء امتیازات نژادی (مگر درمورد قریش که خلافت نزد عامّهٔ مسلمین مخصوص آنهاست وقرابت رسول که موضوع مالیات خمس است) ومذمّت افتخار به‌نسب و گوهر وتبدیل افتخارات بفضائل دینی و نفسی و امتزاج نژادها از تازی و پارسی و ترک‌وهندی ویونانی و بربری و جزآن و تأثیر تصوّف که مبنای آن بی‌اعتنائی و پشت پا زدن بجمیع افتخارات مادّی و معنوی و نادیدن خود و خودی‌است ، داستانها ویاحماسه‌های قومی و ملّی متروك گردید و جای خودرا بداستانهای حماسی و قهرمانی دینی داد، مسلمانان ایرانی قصّه‌های شگفت از پهلوانی حمزه و جنگهای او در روزگار

انوشیروان پادشاه نامور ساسانی و پیکار او بادیوان وپریان برساخته‌اند ، درین داستانها که شبیه اسکندرنامه وخاورنامه‌است، حمزه عیّاری بنام عمرو بن اُمیّهٔ ضَمْری داردکه عیّاریها و شبروی‌ها و شیرین‌کاری‌های او نظیر قصّه‌های نسیم عیّار در دستگاه اسکندراست، عمرو بن اُمَیّه یکی ازصحابهٔ رسول(ص) است‌که درآخر خلافت معاویه و حدود سال (۶۰) از هجرت بدرود حیات ۵ گفت ، وی مردی دلیر و بی‌باك بود و حضرت رسول اکرم (ص) وی‌را نزد نجاشی فرستاد وبکارهای صعب وگران مأمور می‌فرمود ، او همچنین در داستان خاورنامه که مخصوص یاد کرد پهلوانیهای حضرت امیرمؤمنان علی (ع) است نقش عیّار مخصوص و جلودار علی‌را بعهده دارد .

۱۰ قصّهٔ حمزه که جزو انتشارات دانشگاه طهران بطبع رسیده بالنّسبه کهن است ولی تاریخ تدوین‌آن ، بتحقیق معلوم نیست ، این قصّه ، بسبب تصرّفهای نقّالان و قصّه پردازان بعدها با داستانهای اسکندر و خاورنامه بهم آمیخته و قسمتی از روایات این دوکتاب برآن ، افزوده شده و اضافات دیگر بدان انضمام یافته و بصورت «رموز حمزه» درهفت مجلّد بدست ما رسیده‌است .

۱۵ در اواخر قرن دوم (سال ۱۷۹ ، یا ۱۸۱) شخصی بنام حمزة بن عبدالله که نام ایرانی پدرش «اترك ، ادرك ، و ظاهراً آذرك» بود درسیستان بمخالفت هارون‌الرشید برخاست و در سجستان و خراسان و مکران و قهستان وکرمان فتنه‌ها برانگیخت وکشتزارها را سوخت و برانداخت و بسیاری از مردم را کشت و چندین بار لشگریان خلیفه‌را منهزم ساخت وبنا بروایت تاریخ سیستان ۲۰ «پس برفت و بسند وهند شد،تا سراندیب بشد و بدریا اندر شد وگور آدم‌را عَلَیْهِ السّلام زیارت کرد وآن اثرهاء وی بدید و بسیار غزوها کرد ، و از سوی لب دریا بچین شد وزآنجا بماچین آمد و بترکستان اندرآمد و بروم شد وزآنجا بترکستان‌آمد و باز بسیستان‌آمد برراه مکران ، بهمه جای غزو کرد .»

مؤلّف تاریخ سیستان اورا از نژاد زَوْ پسر طهماسب که نامش را در شاهنامه می‌خوانیم، شمرده‌است، حمزه درجنگی که بامردم نشابور کرد زخمی شد و براثر آن، درگذشت، سال ۲۱۳، روز آدینه دوازدهم جمادی الاخری.

این حمزه یکی ازسران خوارج بود و دراین مذهب آراء خاص داشت، پیروان اورا (حَمْزیّه) می‌نامند، این مذهب یکی از شعب پنجگانهٔ مذهب (عَجارِده) بشمار می‌رود، عجارده نام پیروان عبدالکریم بن عَجْرَد از سران خوارج‌است.

اکنون گوییم که بنابرآنچه ازتاریخ سیستان نقل کردیم که بی‌گمان افسانه‌ای است که داستان پردازان درهم بافته‌اند، احتمال می‌رود که پس‌از آنکه قصّهٔ این حمزه بدست فراموشی سپرده شده، داستانهای پهلوانی‌او در روایات مربوط به حمزه عموی پیمبر (صم) افزوده شده و از مجموع آنها «قصّهٔ حمزه» ساخته شده باشد.

برای اطّلاع ازاحوال حمزة بن عبدالله خارجی ومذهب او، جع: تاریخ سیستان، طبع طهران، ص ۱۸۰ ــ ۱۵۶، الفرق بین الفرق، طبع مصر، ص ۸۰ــ۷۶، مقالات‌الاسلامیّین، طبع مصر، ج۱، ص۱۶۵، ملل‌ونحل‌شهرستانی، طبع ایران، ص۵۹.

آنکه عالَم مَستِ گفتش آمدی کَلِّمینی یا حُمَیْرا می‌زدی

ب ۲۴۲۸

برای تفسیر این بیت، جع: ذیل: ب (۱۹۷۲).

آب غالب شد برآتش از نهیب زآتش‌او جوشد چوباشد درحجاب

چونک دیکی حایل آید هردو را نیست کرد آن آب را کردش هوا

ظاهرا برزن چو آب ار غالبی باطنا مغلوب و زن را طالبی

این چنین خاصیّتی درآدمیست — مهرِحیوان‌راکمست‌آن‌ازکمیست

ب ۲۴۲۲ — ۲۴۱۹

مولانا مرد را مثل می‌زند به‌آب و زن را به‌آتش از آن جهت که آب ، آتش‌را بی‌واسطه و راستاراست فرو می‌نشاند و خاموش می‌سازد ولی هرگاه واسطه‌ای درمیان آید وفی‌المثل آب‌را در دیگ ریزند و برسر آتش نهند، آتش آن‌آب‌را درجوش می‌آورد و به‌بخار وسپس به هوا تبدیلش می‌کند همچنین‌است زن که هرگاه مهر و محبّت و یا حاجت جنسی درکار و برکار نباشد مورد توجّه مرد نیست و چون حاجت جنسی و یا حبّ و مهر انسانی در جان و تن مرد بکار ایستد بی هیچ شبهتی ، مرد فرمانبر و چون مهرهٔ مومین مسخّر و مغلوب زن‌است پس غلبه وچیرگی مرد ، امری ظاهری است و برصورت غلبه دارد و غالبیّت زن باطنی است و بردل و جان مرد فرمانروایی می‌کند آنگاه می‌گوید که این‌مغلوبیّت خاصیّتی انسانی‌است برای‌آنکه عشق و دلدادگی بمعنی وسیع و روحی‌کلمه از اختصاصات انسان‌است و بدین جهت در انسان دوام می‌پذیرد و آثار شگفت از آن‌می‌زاید، حیوانات نیز محبّتی‌دارند که غریزی‌است ولی دیرپای و نیرومند نیست چنانکه در انسان مشهود می‌افتد مثل اینکه حیوان ماده به بچهٔ خود مهر می‌ورزد امّا زود اورا فراموش می‌کند ، ضعف و ناپایداری محبّت در جنس حیوان ، زادهٔ نقصان مدارك و مشاعر آنهاست چنانکه قوّت و دوام‌آن درانسان ازکمال انسانی‌می‌خیزد (مضمون بیت ۲۴۱۹ ، ۲۴۲۰) در مثنوی ، ج۲ ، ب (۸۳۲ ، ۸۳۳) تکرار شده‌است .

گفت پیغامبر که زن برعاقلان — غالب آید سخت و برصاحب‌دلان

باز بر زن جاهلان چیره شوند — زآنکه‌ایشان تُند و بَس خیره‌روند

کم‌بُوَدْشان رِقّت و لطف و وَداد — زآنکه حیوانیست غالب برنهاد

مهر و رقّت وصفِ انسانی بود خشم و شهوت وصفِ حیوانی بود

ب ۲۴۳۶ – ۲۴۳۳

خیره روْ : کسی‌که بی‌شرمانه رفتار می‌کند ، می‌توانید (خیره‌رُو) بضمّ را بخوانید .

مناسب‌است با مضمون حدیث : خَیْرُکُمْ خَیْرُکُم لِاَهْلِهِ وَاَنَا خَیْرُکُمْ لِاَهْلی ، مااَکْرَمَ النِّساءَ اِلّا کَریمٌ وَلااَهانَهُنَّ اِلّااللَّئیمُ . (بهترین شما آنکس‌است‌که با عیال خود بهتر زید و من بهترین شمایم در زیستن باعیال‌خود. زنان‌را بزرگ ندارد مگرآنکه گوهری و آزاده منش‌است وزنان‌را خوار ندارد مگرآنکه فرومایه است .) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲٤ .

آنچه در عنوان این ابیات نقل شده و باآنها مناسبت بیشتر دارد گفتار معاویة بن ابی‌سفیان است با مختصر تفاوتی : یَغْلِبْنَ الْکِرامَ وَیَغْلِبُهُنَّ اللِّئامُ . (زنان بر آزاده مردان چیره می‌شوند و فرومایگان برآنها غالب می‌آیند .) این عبارت را محمّد بن ابی‌بکر معروف به ابن قیّم الجوزیّة (۷۵۱–۶۹۱) درضمن حکایتی ظریف نقل می‌کند بدینگونه :کانَ اْلاَحْنَفُ بْنُ قَیْسٍ یَوْمًا جالِسًا مَعَ مُعاوِیَةَ اِذْ مَرَّتْ بِها وَصیفَةٌ فَدَخَلَتْ بَیْتًا مِنَ الْبُیُوتِ فَقالَ مُعاوِیَةُ یااَبا بَحْرٍ اَنَا وَاللّهِ اُحِبُّ هٰذِهِ الْجارِیَةَ وَقَدْ اَمْکَنَتْنی مِنْها لَوْلَا الْحَیاءُ مِنْ مَکانَتِکَ فَقالَ الاَحْنَفُ فَاَنا اَقومُ قالَ بَلْ تَجْلِسُ لِئَلّا تَسْتَریبَ بِنا فاطِمَةُ فَقالَ اْلاَحْنَفُ شَأْنَکَ فَقامَ الْمُعاوِیَةُ اِلَیْها فَبَیْنا هُوَ یُهاجِنُها اِذْ خَرَجَتْ بِنْتُ قُرَیْظَةَ فَقالَتْ لِلاَحْنَفِ یاقَوّادُ اَیْنَ الْفاسِقُ فَاَوْمَأَ اْلاَحْنَفُ اِلَی الْبَیْتِ الَّذی هُوَ فیهِ فَاَخْرَجَتْهُ وَلِحْیَتُهُ فی‌یَدِها فَقالَ اْلاَحْنَفُ اِرْفَقی بِاَسیرِکِ رَحِمَکِ‌اللّهُ فَقالَتْ یاقَوّادُ

وَتَتَکَلَّمُ اَیْضاً فَقالَ مُعاوِیَةُ یَغْلِبْنَ الْکِرامَ وَیَغْلِبُهُنَّ اللِّئامُ .

(احنف بن قیس روزی با معاویه نشسته بود که ناگاه کنیزکی بر وی گذشت و دریکی از حجره‌ها داخل شد ، معاویه گفت ای ابابحر (کنیهٔ احنف) من بخدا این دخترك را دوست می‌دارم و او مرا برخویش دست داد و بخود خواند اگر تو اینجا نبودی ، احنف گفت من برمی‌خیزم و می‌روم گفت نه بلکه می‌مانی تا ۵ فاطمه (زن معاویه) بما گمان بد نبرد، معاویه نزدآن کنیزك رفت وآنگاه که بااو بدست شوخی می کرد فاطمه دختر قریظه بیرون آمد و به احنف گفت ای‌قوّاد آن بدکار کجاست ، احنف بحجره‌ای که معاویه آنجا بود اشارت کرد ، فاطمه معاویه را درحالی که ریش اورا بدست گرفته بود ، بیرون کشید ، احنف بدو گفت خدات ببخشاید براسیر خود نرم خو باش ، فاطمه گفت ای قوّاد با این ۱۰ حال سخن می‌گویی و شفاعت هم می‌کنی ، معاویه گفت زنان بر آزاده مردان غالب می‌آیند ولی فرومایگان بر آنها چیره می‌شوند .) اخبار النّساء ، طبع مصر ۱۳۱۶ ، ص۹۴ .

خردمند آزاده ، می‌داند که همواره عاقبت پرخاش و ستیزه‌گری سخت ناگوار و وخیم‌است خاصه بازنان که شریك معیشت‌اند و نظم معاش داخلی و ۱۵ تربیت فرزندان را برعهده دارند ، با زنان درآویختن و بستیزه برخاستن و پرخاشگری کردن ، امور خانه‌را درهم می‌ریزد و فرزندان‌را بدبین و بدخواه و عصبانی ببار می‌آورد و در نتیجه آیندهٔ آنهارا مختلّ و ناهموار می‌سازد گذشته ازآنکه مرد خردمند براستی درمی‌یابد که باهمسرخود باید آزاده‌وش و کریمانه زندگی کند زیرا پدر ومادرش براو اعتماد کرده و میوهٔ دل و نور چشم خودرا ۲۰ بوی سپرده‌اند ازاینرو ، خردمندان با زنان بمدارا و نرم خویی رفتار می کنند و خویش‌را برای تمام عمرآسوده و فارغ بال می‌سازند و برعکس ، جاهلان یعنی مردم ناتراشیده ونافرهیخته که ازتربیت درست بی بهره مانده‌اند نسبت بزنان ،

رفتاری درشت و خشن در پیش می‌گیرند و چون از عاقبت کار نمی‌اندیشند بالطّبع دست بالارا می‌گیرند و برزنان چیره می‌شوند ، اینان بسبب فقدان تربیت ، خوی حیوانی دارند و ازآن جهت که برعواقب نظر نمی‌افکنند ، شبیه وهمتای جانوران‌اند ، نرم خویی ونازک دلی ، درجای خود ، صفت انسانی‌است و منشأ آن ، خرد راست نگر و حزم عاقبت اندیش‌است ، نرم خویی کردن و کوتاه آمدن ، در بسیاری از حوادث دشوار و سنگین را برروی آدمی استوار می‌بندد برخلاف درشتی و ستیزه که دروازهٔ مصائب ونکبتهارا پهن می‌گشاید . پس رقّت و نرم خویی ، صفت انسانی‌است که از خرد مایه می‌گیرد و درشتی و ستیزه ، صفتی‌است حیوانی که از بهایگی وکوته خردی مدد می‌پذیرد .

پرتوِ حقّست آن معشوق نیست خالقست آن گوییا مخلوق نیست

ب ۲۴۳۷

انسان بلحاظ قوّهٔ غضبی و حیوانی ، تجاوز طلب و ستم باره‌است نهایت آنکه موانع خارجی وگاه ضعف قوای بدنی و اسباب بیرونی و مقابل افتادن با قوی‌تر از خود ، موجب نهفتگی ویا کاهش این خلق طبیعی درظهور یا اظهار می‌شود واین حالت بسبب نفاق طبیعی که زادهٔ هوشمندی‌است ، روی درپردهٔ استتار می‌کشد، رحم وشفقت ، خلقی عارضی‌است که گاه هست وگاهی نیست، این خوی شریف در انسان محدوداست و بدرجهٔ ارتباط او باکسی‌که مورد رحم واقع می‌شود، بستگی دارد وازاینرو هرانسانی نخست برزن وفرزند وسپس برخویشان نزدیک و سپس برکسانی که بااو نوعی ارتباط از جهت معیشت یا موافقت در دین وکیش یا بودن در شهر وکشوری دارند ، دل سوزی می‌کند وشفقت می‌ورزد و اگر ملیونها مردم بسبب قحط و خشک سالی و طاعون و وبا ویا جنگهای خانمان سوز از میان بروند و یا در رنج افتند درصورتی که بدو پیوسته نباشند هرگز غمگین نمی‌گردد و بردامن کبریای اوگردی نمی‌نشیند ولی

رحم و محبّت الٰهی محدود نیست و شامل جمیع موجودات است و (رحمٰن) و (رحیم) از اوصاف خداست که در اوّلین آیتی از قرآن کریم وارد شده‌است ، همان آیت که در ابتداء هرکار ، مرد مسلمان بر زبان می‌آورد و در هر نمازی از نمازهای پنج وقت بازگو می‌کند پس رحم صفت الٰهی‌است واگر انسان بنحو محدود بدان متّصف می‌گردد ، از پرتو رحم حق است که براو می‌تابد و اثری ۵ نیست که از محبوب و معشوقش در او انعکاس می‌یابد و این خداست که در صورت انسان بصفت رحم تجلّی می‌کند نه آنکه رحم ، انعکاس مخلوق باشد باز چون نیروی خشم وغضب که نیروی اهریمنی وشیطانی‌است چیره می‌گردد ، رحم و شفقت آدمی زایل می‌گردد و بسیار اتّفاق می‌افتد که انسان خشمناک ، محبوب‌ترین کسان خودرا بزخم زبان یا شمشیر رنجور می‌سازد ومی‌زند ویاعضوی ۱۰ از اعضای اورا درکاستی می‌افکند وگاهی نیز وی را می‌کُشد و برخاك هلاك می‌اندازد بنابراین ، رحم و شفقت در انسان صفت ذاتی و ثابت نیست بلکه عارضی است .

ظاهرا مقصود مولانا بیان همین نکته‌است که بازگفتیم ، ابیات پیشین نیز مؤیّد این توجیه تواند بود ، انسان در تعبیر : «وصف انسانی» معنی و حقیقت ۱۵ انسانیّت‌است که رازدم یزدانی و ظهور نَفَس رحمانی‌است نه صورت انسان که مادّهٔ ارضی‌است .

می‌توان گفت که «پرتَوِ حق» محبّت و عشق‌است آنگاه در توجیه این بیت باید بگوییم که بنا برعقیدهٔ صوفیان ، ادراك حق بحسب ذات که حقیقت مطلق‌است هرگز برای بشر ممکن نیست و تنها حق را در مظاهر می‌توان دید و ۲۰ بنابراین ، زن مظهر جمال و لطف خداست وآن دلربایی و حسن از آثار ظهور جمال لم‌یزلی‌است که‌درآن مظهر لطف‌آمیز جلوه‌گری می‌کند، اینگونه محبّت‌را صوفیان «محبّت آثاری» می‌نامند، مقابل : محبّت ذاتی که ناشی‌است از ادراك

حق ذات خودرا بذات خود. محبّت صفاتی که ازطلب هر صفتی ظهور خودرا از حضرت ذات درمظاهر اسما ناشی می‌شود. محبّت اسمائی که منشأ آن، طلب اسماء الٰهی‌است ظهور خویش‌را درمجالی ولایت ومظاهر سلطنت خود. محبّت افعالی که خواهان ظهور شؤون الٰهی‌است .

۵ بعضی از شارحان مثنوی بتبعیّت از ابن عربی گفته‌اند که ظهور محبّت در زن قوی‌تراست زیرا محبّت مرد از آن پدید می‌آید که حق‌را درخود بلحاظ فاعلیّت مشاهده می‌کند وحق‌را در زن هم ازجهت فعلی وهم باعتبار فعل‌پذیری مشاهده تواند کرد بدان سبب که زن از مرد نطفه می‌پذیرد و بدین نظر منفعل و فعل پذیراست و نطفه‌را می‌پرورد و بطفلی می‌رساند و بدین لحاظ جنبهٔ فاعلی

۱۰ دارد پس مشاهدهٔ حق ازمظهر زن که جامع حیثیّت فعلی و انفعالی‌است تمام‌تر تواند بود. ابن عربی، این مطلب‌را باتمهید چند مقدّمه در «فصّ محمّدی» که فصّ بیست و هفتم است از فصوص الحکم آورده و مقصودش توجیه محبّت حضرت رسول اکرم (ص) بجنس زن است. جع: جواهر الاسرار، طبع لکناهو، ص ۹۷ ــ ۹۶؛ فصوص الحکم، طبع بیروت، ص ۲۲۰ ــ ۲۱٤؛

۱۵ حواشی ابوالعلاء عفیفی بر آن کتاب، ص ۳۳٦ ــ ۳۲۱، شرح ولی محمّد اکبرآبادی، طبع لکناهو: ج۱؛ ص۱۷٤ .

مرد زان گفتن پشیمان شد چنان	کز عوانی ساعتِ مُردن عوان
گفت خصمِ جانِ جان چون آمدم	برسر جان من لگدها چون زدم
چون قضا آید فرو پوشد بصَر	تا ندانَد عقلِ ما پا را ز سَر
۲۰ چون قضابگْذشت خودرا می‌خورد	پرده بدْریده گریبان می‌دَرد
مرد گفت ای زن پشیمان می‌شوم	گر بُدم کافر مُسلمان می‌شوم
من گنه‌کارِ تُوَم رحمی بکُن	برمکَن یکبارگیم از بیخ و بُن

کافرِ پیر ار پشیمان می‌شود چونک عذر آرد مسلمان می‌شود

ب ۲۴۴۴ - ۲۴۳۸

عَوانی : عمل وصفت عوان یعنی سرهنگ دیوان و مأمور اجرای دیوان قضا و حِسبَت . جع : شرح مثنوی شریف ، ج۱ ، ذیل : ب (۸۰۶) .

پا از سر نداننستن : بکنایت ، بحیرت گران و سخت درافتادن . ۵

خود خوردن : باندیشه فرو رفتن ، غصّه خوردن بی اظهارآن .

در روزگار پیشین که ظالمان وستمکاران هنوز بحساب روز قیامت معتقد بودند بهنگام مرگ که درِ چاره بر روی آنها بسته می‌شد از کار گذشته پشیمان می‌شدند و توبه و انابه آغاز می‌کردند ولی توبه بحکم شرع مقبول نمی‌افتاد ، مرد اعرابی از گفته‌های خود در چنان اضطرابی افتاد که عوانان سخت‌گیر بوقت ۱۰ مردن بدان دوچار می‌شدند ، آنگاه مولانا باسناد حدیثی‌که در ذیل : ب (۱۱۹۴) ذکر کردیم این حالت را از تأثیر قضای الـٰهی می‌داند ، انسان بحکم قضا دو اسبه بسوی چیزی می‌تازد و فکر و اندیشه بکار می‌برد تا آن‌را بیابد ویا کاری‌را بانجام رساند و بهیچ روی بنقصان یا ضرر آن توجّه ندارد بلکه آن‌را مشتمل بر منافع بی شمار فرض می‌کند ولی همینکه حکم قضارا اجرا کرد و چشم ۱۵ بند قضا از پیش چشمش برداشته شد ، عیوب و نقائص آن‌را در روشنایی خرد می‌بیند واز کرده پشیمان‌می‌شود، این‌حالتی‌است که بهنگام غلبهٔ میل‌و رغبت برای هرکس‌دست می‌دهد ، اشتباهاتی که آدمی مرتکب می‌شود و زیانهایی که از اعمال خود برمی‌گیرد ، سراپا مستند بغلبهٔ رغبت‌است که درآن هنگام عقل از داوری معزول است ، زوال رغبت ، آدمی را بحال طبیعی باز می‌آورد و عقل درکار ۲۰ می‌ایستد و زیبایی و زشتی عمل‌را باهم می‌سنجد و نفع وضرررا درترازو می‌گذارد پس اگر زشتی از زیبایی و زیان از سود بیشتر باشد پشیمانی آغاز می‌شود و انگشت ندامت بدندان می‌گزد درصورتی که کنندهٔ فعل ومعروض ندامت همان

یکث تن‌است ؛ مولانا عروض این احوال‌را بجهتی‌که اشارت رفت معلول قضاو قدر می‌شمارد بنابر آنکه پیشینیان هرامری‌را که علّت آن مخفی بوده‌است به‌قضا وقدر باز می‌بسته‌اند .

حضرتِ پُر رحمتست و پُر کرم عاشقِ او هم وجود و هم عدم

ب ۲۴۴۵

حضرتِ پُررحمت ، وجود حق تعالیٰ است که اصل هررحمت و مایهٔ هرنعمت و کرامت است . وجود (در مصراع دوم) یا وجود اضافی است که مرتبهٔ خلق است و یا وجود عام که هیولای صور اسما و حقیقة الحقائق است در تعبیر عرفا ، عدم ، اعیان ثابته و صور علمیّهٔ حق است نه عدم مطلق که هرگز در وجود نمی‌آید و از آن خبر نتوان داد و نشان نتوان گفت ، این هردو (وجود و عدم) عاشق خدا هستند ازجهت‌آنکه هرمعلولی برعلّت خود عشق دارد وکمال و تمامی وجود خودرا از وی می‌خواهد ، عشق نیز جوششی است بسوی کمال وکوششی در راه استکمال . بحرالعلوم در شرح خود می‌گوید که وجود و عدم مسخّر حکم و مشیّت خدا هستند ظاهرا بدان مناسبت که عاشق نیز مسخّر عشق یا معشوق است ، این توجیه نوعی از مجاز را لازم دارد که حاجتی بدان نیست ، این بیت بمنزلهٔ دلیل است از برای بیت پیشین‌که درآن به قبول توبهٔ کافر پیر اشارت رفته بود .

کفر و ایمان عاشقِ آن کبریا مِسّ و نقره بندهٔ آن کیمیا

ب ۲۴۴۶

کِبْریا ، کِبْرِیاء : عظمت وبزرگواری، بلندی مرتبت، یکی ازصفات ویژهٔ خدا . «وَکِبْرِیاؤُهُ رِفْعَتُهُ وَعَلاؤُهُ وَمَجْدُهُ وَسَناهُ وَعُلُوُّهُ وَبَقاؤُهُ» . التّحبیر از ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی .

کیمیا: اکسیر ومادّهٔ مُکَمِّلی که‌هرگاه‌برمس‌یاقلعی‌زنند،زر وسیم‌می‌شود.

کفر از اضلالِ ازل سرچشمه می‌گیرد وایمان ازصفت هدایت می‌خیزد، این‌ظهور اسم «مُضِلّ» و آن‌دیگر پیدایش نام «هادی» است، هریک از اسماء الـهی تقاضای تجلّی و ظهور می‌کنند و بدین معنی عاشق حق تعالیٰ هستند، همچنین هیچ چیزی یا معنی و صفتی خلعت هستی نمی‌پوشد مگر آنکه منشأ آن یکی از اسماء و صفات الـهی باشد، آن صفت یا اسم در اصطلاح صوفیّه ۵ «ربّ» و پروردگار آن ذات و معنی است که تربیت و استکمال او در سایهٔ عنایت آن صفت یا اسم صورت می‌گیرد وکمال بدان وسیله از ذات احدی براو فائض می‌شود، بدین تعبیر نیز کفر و ایمان ازعاشقان کبریای حق هستند.

نظیر آن گفتهٔ حکیم غزنوی‌است:

کفر و دین هردو در رهت پویان　　　وَحْدَهُ لاشَریکَ لَه گویان ۱۰

حدیقهٔ سنائی، ص ۶۰

نظیر دیگر:

کفر و ایمان تو و غیر تو در فرمان اوست

سرمکش از وی که چشمش غارت‌ایمان کند

دیوان، ب ۷۶۶۰

مصراع دوم درصورت تمثیل همین مضمون را افاده می‌کند. نیز، جع، ۱۵ ذیل: ب (۱۹۹۷).

موسی و فرعون معنی را رَهی　　　ظاهر آن رَه دارد و این بی‌رَهی

ب ۲۴۴۷

رَهی: چاکر، بنده و غلام.

رَه داشتن: براه راست بودن، هدایت یافتن، اِهتِداء. ۲۰

بی‌رَهی: گمراهی، ضلالت.

معنی، حقیقت مطلق و در تعبیرات مولانا خداست چنانکه در شرح مثنوی شریف، ج۲، ذیل: ب (۱۱۳۴) بازگفته‌ایم، اکنون گوییم که تشخیص

هرکس در امور ذهنی و خارجی ، مناسب استعداد طبیعی و کیفیّت خلقت اوست تا اورا چگونه ساخته باشند ، و هیچکس در چگونگی آفرینش خود مختار نبوده و نیست و نخواهد بود . خواه آن کیفیّت را معلول امر الٰهی یا امور طبیعی فرض کنیم (از قبیل مواریث وضعف وقوّت اسباب جسمانی واحکام محیط که هیچ یک اختیاری نیست) نظر بدین نکته هرکسی درآن راه می‌افتد که آفرینش او مقتضی آنست و بنابراین ، در تبعیّت از اصول خلقت ، میانهٔ گمراه و آنکه در راه‌است تفاوتی وجود ندارد و هردو محکوم اصول خلقت یا فرمان خدا هستند و براهی می‌روند که آفریدگار خواسته است و همان راه نسبت بهریک ازآن دو ، صراط المستقیم است که صوفیان آن را «صراطِ ایجادی» می‌نامند وگاهی ازآن به «حقیقت کَونیّه» تعبیر می کنند ، اختلاف مؤمن و کافر ، بحسب ظاهر شریعت و احکام اصول اجتماع و درمقایسهٔ فردی بافردی دیگر یا طائفه‌ای با طایفهٔ دیگراست ، حکمی مُستَحدَث و قیاسی بشری ، نه اصلی و نه یزدانی .

براین نکته می‌افزاییم که ابن عربی مطابق اصول خود و با تأویل آیات قرآن کریم برمسلک خویش ، نتیجه گرفته‌است که فرعون مؤمن بود و با ایمان مقبول از جهان رفت : فَقَبَضَهُ طاهِراً مُطَهَّراً لَيْسَ فيهِ شَيْءٌ مِنَ الْخَبَثِ لِاَنَّهُ قَبَضَهُ عِنْدَ ايمانِهِ قَبْلَ اَنْ يَكْتَسِبَ شَيْئاً مِنَ الْآثام . (خدا جان فرعون را گرفت درحالی که او از هرپلیدی و پلشتی پاك و پاکیزه بود زیرا جانش را وقتی گرفت که او ایمان آورد وهنوز بگناهی نیالوده بود .) فصوص الحکم ، طبع بیروت ، ص۲۰۱ نیز ص۱۵۷ برای تفصیل بیشتر همان کتاب: ص۲۱۱-۲۰۱ ، حواشی ابوالعلاء عفیفی برآن ، ص۳۰۰-۲۹۸ .

مقصود ابن عربی آنست که فرعون برایمان مصطلح که ایمان شرعی و یا ایجابی‌است درگذشت ، این مطلب مخالف نصوص قرآن کریم است و یکی از

مواردی‌است که علماء شریعت بر ابن‌عربی اعتراض کرده‌اند، مرحوم آقاحسین نجم‌آبادی از علما و فقهاء بزرگ و یکی از افراد کم نظیر عالم اسلام در عصر حاضر که درعلوم ریاضی و فلسفه و عرفان و ادب و خاصه در فقه و اصول، وسعت اطّلاعی شگفت و غور و دقّتی بیرون از حد داشت بوقتی که من در محضر او قواعد علّامهٔ حلّی بدرس می‌خواندم، می‌فرمود که ابن‌عربی درفصوص الحکم هفده بار مخالف قرآن سخن گفته‌است باآنکه درآغاز آن، ادّعا می‌کند که فصوص‌را ازحضرت رسول‌اکرم(ص) تلقّی کرده‌است واو ایمان فرعون‌را یکی از آن هفده مورد می‌شمرد، این استاد عظیم خود درتصوّف و عرفان رنجها برده و دوازده سال تمام نزد آقا محمّد رضا قمشه‌ای (متوفّیٰ ۱۳۰۶ قمری) بتحصیل حکمت وعرفان پرداخته‌بود. من مدّت دوسال‌ازمحضرش‌استفاده کردم، وفاتش (۱۳۴۷ قمری) امّا نظر مولانا با ابن عربی تفاوت دارد برای آنکه او نظر بواقع و حقیقت امر، موسی وفرعون‌را درتصرّف قدرت ومسخّر مشیّت ازلی می‌شناسد و از اینرو میان آن دو، فرقی نمی‌گذارد و مقصود او «ایمان تکوینی» است یعنی انقیاد امر و فرمان نه ایمان ایجابی یعنی گروش به پیمبری یا شریعتی. بخاطر بیاورید که اسلام‌را بمعنی انقیاد می‌گیرند.

توجیه دیگر آنست که هریک از موسی و فرعون، مظهر اسمی از اسماء الٰهی بودند، این، مظهر اسم «هادی» وآن، مرآة اسم «مُضِلّ» بود، مرجع همهٔ اسماء متضادّ ازجلالی و جمالی، ذات حق‌است بدین‌جهت هرکسی درحکم اسمی‌است که جنبهٔ مظهریّت آن را دارد و مرجع آن اسم هم ذات الٰهی‌است پس بازگشت همه بخداست و اختلافی که فرض می‌شود بحسب ظاهراست.

روزْ موسی پیشِ حق نالان شده — نیمشب فرعون هم گریان بُده

کین چه‌غُلّ‌ست ای‌خدا برگردنم — ورنه غُل باشد که گوید من منم

زآنک موسی را مُنوّر کرده‌ٔ — مر مرا زآن هم مُکدّر کرده‌ٔ

زآنک موسی را تو مَه رُو کردهٔ   ماهِ جانم را سیه رُو کردهٔ

ب ۲۴۵۱ – ۲۴۴۸

غُلّ : طوق آهنین یا چرمین که درگردن افکنند و بر دست بندند ، بند و زنجیر .

زاری موسی در روز و یا آشکارا ازآن جهت‌است که دربند ناموس و شهرت نبود و از امر ایجادی و ایجابی (شرعی) فرمان می‌برد وگریهٔ فرعون در شب ویا پنهانی بمناسبت آنست‌که مدّعی خدائی و در بند تنگ و نام بود و تنها از امر ایجادی اطاعت می‌کرد ، غل ، حکم قضا و امر تکوینی‌است‌که فرعون‌را درگمراهی می‌افکند ، همان معنی که ازآن به (ختم و مُهر بردل) و (طَبْع) و (رَیْن) درقرآن کریم وتعبیرات صوفیان می‌بینیم، مبدأگمراهی وهدایت چنانکه گفتیم ظهور صفات الٰهی‌است که از ذات حق می‌جوشد بنابراین ، هدایت موسی وگمراهی فرعون از یک نقطه ، برخاسته و امتداد یافته است ، این مطلب‌را مولانا از زبان فرعون بیان می‌کند، ابن‌عربی وپیروان‌او، این‌اعتراف‌را دلیل صحّت شهود و ایقان فرعون انگاشته‌اند . شرح ولی محمّد اکبرآبادی ، طبع لکناهو ، ج۱ ، ص۱۷۵ .

تقریر این معنی‌را ازبهاء ولد بشنوید : «نه‌که فرعون وابلیس نمی‌دانستند حقیقت موسی وآدم را با چندان معجزات ولیکن زنجیر قهر ما هم بدانجای ایشان‌را باز می‌داشت‌که ای‌سگان جای شما همین جایست .» معارف بهاء ولد ، طبع طهران ، ج۲ ، ص۲۲۰ .

بهتر از ماهی نبود اِستاره‌ام   چون خُسوف آمد چه باشد چاره‌ام

نوبتم گر ربّ و سُلطان می‌زنند   مَه گرفت و خلق پنگان می‌زنند

می‌زنند آن طاس و غوغا می‌کنند   ماه را زآن زخمه رُسوا می‌کنند

من که فرعونم زخلق ای وای من زخم طاس آن رَبِّیَ الْأَعْلای من
ب ۲۴۵۵ – ۲۴۵۲

پنگان: طاس و طشت مسین یا روین:

چیست این خیمه که گویی پُرگهر دریاستی
یا هزاران شمع در پنگانی از میناستی ۵

دیوان ناصرخسرو، ص ۴۳۹

نیز طاسکی ازمس که دربُنِ آن سوراخی تنگ است وآن طاس را برروی ظرفی پرآب می‌نهند وهمینکه پُرشد ودربُن ظرف افتاد برمی‌کشند وباز برسرآب می‌گذارند و بمقدار زمانی پر شدن آن، اوقات شبانه روز را می‌سنجند وگاهی نیز آن طاسک را پُرآب می‌کنند و برسر چیزی می‌گذارند تا تهی شود ومقدار ۱۰ خالی‌شدن آن‌را یک‌واحد زمانی حساب می‌کنند، مقدار پُرشدن یا تهی‌شدن‌را نیز پنگان می‌گویند، پنگان نوعی ساعت آبی‌است که کشاورزان هنوز هم بکار می‌برند، در بشرویه هرپنگانی برابر با شش دقیقه‌است و شبانه روز بدین‌شمار، دویست و چهل پنگانست، میزان شش دقیقه ازآب را هم پنگان می‌نامند، درکنار کشتمند خانه‌ای‌است بنام (خانهٔ پنگان) که درآن شخصی موظّف، ۱۵ مواظب نهادن و برکشیدن پنگان‌است و اورا (پنگان‌کش) می‌گویند.

پنگان زدن: عمل زدن بر مس‌است که عامه بوقت گرفتن ماه انجام می‌دادند، اینان معتقد بودند که بدین وسیله گرفتگی ماه باز می‌شود و خسوف مرتفع می‌گردد.

رَبِّيَ الْأَعْلىٰ: مقتبس است ازآیهٔ شریفه: فَقَالَ اَنَا رَبُّكُمُ ۲۰ الْأَعْلىٰ. (فرعون گفت منم پروردگار مهین شما) النّازعات، آیهٔ ۲۴.

قضای بد و یا مُهر دل و ختم‌را تشبیه کرده است به خسوف ماه و نوبت خدایی زدن و اقبال خلق را مانند کرده است بعمل عامیانه در زدن بر مس

ازآن جهت که برمس زدن اعلام خسوف است و نوبت خدایی زدن نیز اخبار ازگمراهی فرعون است و او بدین سبب رسوا می‌شود که مردم مصر بوقت نوبت ، اورا خدای مهین می‌خوانند وفریاد برمی‌کشند که دَوْر ، دور خدایگان ماست .

۵ خواجه تاشانیم امّا تیشه‌ات می‌شکافد شاخ را در بیشه‌ات
باز شاخی را مُوَصَّل می‌کند شاخِ دیگر را مُعطَّل می‌کند
شاخ را بر تیشه دستی هست نی هیچ شاخ از دستِ تیشه جَسْت نی
حقّ آن قدرت که آن تیشهٔ تُراست ازکرم کُن این کژیها را تو راست
ب ۲۴۵۹ ــ ۲۴۵۶

۱۰ مُوَصَّل : پیوند زده ، از (وَصْل) بمعنی چسباندن چیزی بدیگر چیز و پیوند زدن درخت و یا موی عاریت به موی سر . بدین‌معنی استعمال شده‌است در مثنوی ، ج ۲ ، ب (۱۲۴۶ ، ۲۶۹۹) خاقانی هم (مُوَصَّل) را بهمین معنی بکار برده‌است :

نخل مُوَصَّل شده ترنج و رطب داشت
۱۵ میوه و شاخش فراخ و تام برآمد
دیوان خاقانی ، ص۱۴۶

مُعَطَّل : بی‌کار کرده ، متروك و بی‌خاصیت .
رسم‌است که «چون خواهند درختی را با درخت دیگر پیوند کنند آن‌را ازساق قریب بزمین با ارّه می‌برند وآن‌را شکافته دو شاخ می‌کنند وشاخی تازه
۲۰ از درخت دیگر در میان آن شکاف گذاشته دَرْزِ آن را بگِل می‌گیرند وآن شاخ در آنجا سبز می‌شود ودرخت می‌گردد ومیوهٔ او بسیارنفیس ولطیف می‌شود.»
کشف اسرار معنوی درشرح ابیات مثنوی ، نسخهٔ عکسی .
تیشه ، نمودار حکم قضا یاقدرت جزئیّه‌است که بهرمقدوری تعلّق خاص

می‌گیرد ، بیشه ، عالم آفرینش ، و درخت ، انسان است ، مقصود آنست که حق تعالیٰ انسانی را بسبب پیوند ولایت و یا معنوی پرورش می‌دهد و بکمال می‌رساند و دیگری را ازآن پیوند محروم می‌سازد مانند باغبان که درختی را می‌شکافد و (پیوند اسکنه‌ای) می‌زند تا میوهٔ تلخ و زبون آن ، شیرین وگوارا و درشت گردد وآن شاخ بُریده‌را بسوئی می‌افکند ومتروك می‌گذارد وهمچنان که ۵ شاخ محکوم تیشهٔ باغبان‌است و بر آن دستی ندارد ، آدمی نیز مسخّر قضا ویا قدرت جزئیّهٔ یزدانی‌است و یارای اعتراض بر احکام ازل نتواند داشت ، آنگاه از زبان فرعون می‌گوید که چون قدرت اصلاح واِکمال در دست تست، مرا نیز هدایت کن و بکمال معنوی برسان .

باز باخود گفته فرعون ای عجب ــ من نه در یاربّنااَم جمله شب ۱۰

در نهان خاکی و موزون می‌شوم ــ چون بموسی می‌رسم چون می‌شوم

رنگِ زرِّ قلب دَه تو می‌شود ــ پیشِ آتش چُون سیَه رُو می‌شود

نه که قلب و قالبم درحکمِ اوست ــ لحظهٔ مغزم کند یک لحظه پوست

سبز گردم چونک گوید کِشت‌باش ــ زرد گردم چونک گوید زشت‌باش

لحظهٔ ما هم کند یک دم سیاه ــ خود چه باشد غیرِ این کارِ اِلٰه ۱۵

پیشِ چوگانهای حکمِ کُن فکان ــ می‌دویم اندر مکان و لامکان

ب ۲٤٦٦ — ۲٤٦۰

مَوْزون : سنجیده و متناسب .

انسان تاوقتی که نور وجدان پاك در باطنش می‌تابد از عیب و نقص خود آگاه می‌گردد ودر روشنائی وجدان، تاریکی درون خودرا تواند دید، بدکاران ۲۰ بوقت شب و در خلوت دل که ازآثار عوامل خارجی بدور می‌افتند و اعمال روزانه‌را برخود عرضه می‌کنند پشیمان می‌شوند و دست در دامان توبه می‌زنند باز چون روز می‌رسد و محرّکات محیط برآنان دست می‌یابد بسر کارهای پیشین

باز می‌روند ، این حالات نتیجهٔ تلوین و رنگارنگ شدن نفس‌است امّا کسانی
که تبه روزی در عروقشان ، ریشه دوانیده و وجدانشان از بن و بیخ تباه شده
باشد روز و شب بریک حال می‌مانند و بسا که در خلوت شب طرح بدکاری
می‌ریزند همچنین کسانی‌که دل وجانشان بکلّی پاك‌است ودیو بدآموز برنهادشان
۵ استیلا ندارد روز و شب حکم وجدان‌را گردن می‌نهند و پیوسته به نیک‌اندیشی
و خوب‌کاری می‌گرایند ، از جهت دیگر بسیاری از صفات زشت در انسان
نهفته است و ظهور آن بمحرّك خارجی احتیاج دارد و تا باآن محرّك مصادف
نشده‌است اصلا محسوس نمی‌شود ازقبیل خودبینی وخویش پسندی‌که غلیان‌آن
وقتی مشهود می‌گردد‌که صاحب آن صفت با خودپسند دیگر دوچار افتد و یا
۱۰ امری برخلاف‌آن ، بر وی عرضه کنند مثل‌آنکه کسی از دست فروتر ، اورا
به اطاعت وفرمانبری خویش دعوت‌کند‌که باحصول این‌شرط حسّ خودبینی
در هیجان می‌آید و مرد خودبین را بخلاف مصلحت و انکار حقیقت هرچند
مانند آفتاب روشن باشد ، برمی‌انگیزد و بدشمنی وا می‌دارد .

مطابق گفتهٔ مولانا فرعون مصر دارای چنان حالتی و چنین صفتی بود ،
۱۵ از اصحاب تلوین بود و بدین علّت بهنگام شب از کرده پشیمان می‌شد و توبه
می‌آغازید ، خودبین بود و خویشتن بینی او از اقبال و اطاعت ناخردمندانهٔ
ابلهان نیرو می‌گرفت بدین سبب در برابر موسی شقاوت و انکارش در جوش
می‌آمد و ده چندان و یا دَه تو می‌شد و موسی‌را مایهٔ ضلالت خود می‌پنداشت
باز متوجّه می‌گشت که موسیٰ نیز دست افزار صنع آن خالق‌است‌که هرچه
۲۰ خواهد می‌کند وکارش بی علّت است و او همچنان‌که رنگهای بیرونین را
مبدّل می‌سازد وکشت زار را گاه سبز وگاهی زرد می‌کند در درون آدمی نیز
تصرّف دارد و هر آنی حالتی بردل می‌گمارد تا زمانی در فضای معانی و حقائق
وآنچه بیرون مکان است پرواز می‌کند و وقتی نیز در صور و اشباح وآنچه

در مکان تحقّق دارد سیر می‌کند پس‌گاهی در عالم اطلاق بال و پر می‌گشاید و زمانی مقیّد بحدود مکان‌است از آن رو که به ظواهر پای بند می‌شود .

این گفت و گو را مولانا بشکل دیگر در ابیات ذیل بیان فرموده‌است :

فرعون را احسان تو از نفس ثعبان می‌خرد
گرچه بظاهر سوی او تهدید ثعبان می‌کشی ۵
فرعون را گفته کرم بر تخت ملکت من برم
توسر مکش تامن کشم چون‌تو پریشان می‌کشی
فرعون گفت این‌رابطه از تست‌و موسی واسطه
مانند موسی کش مرا کو را تو پنهان می‌کشی
گفت‌او اگر موسی بُدی‌چوب اژدهائی کی‌شدی ۱۰
ماه از کفش کی تابدی تو سر زرحمان می‌کشی
موسیٔ ما ناخوانده سوی شعیبی رانده
چون عاشقی درمانده بر وی چه‌دندان می‌کشی
موسیٔ ما طاغی نشد وز واسطه ننگش نبُد
ده سال چوپانیش کرد چون‌نام‌چوپان می‌کشی ۱۵

دیوان ، ب ۳۵۸۰۸ ببعد

این اشعار دلالت دارد براینکه مولانا قائل بایمان فرعون نبوده است برخلاف ابن عربی .

چونکه بی‌رنگی اسیرِ رنگ شد موسیی با موسیی درجنگ شد
چون ببی‌رنگی رسی کآن داشتی موسی و فرعون دارند آشتی ۲۰

ب ۲۴۶۷ ، ۲۴۶۸

بی‌رنگی : با یاء مصدری ، فطرت وآفرینش نخستین : عالم خدائی، عالم وحدت وحقیقت مطلق . می‌توانید آن‌را با یاء وحدت بخوانید، درآن‌صورت ،

بی‌رنگ، تعبیری‌است نظیر: بی نشان، در کنایت از حق تعالیٰ، ممکن است بمعنی وحدت و فطرت نیز فرض شود.

موسیی: بهتراست که نسبت به موسی فرض شود یعنی پیرو موسی، شارحان مثنوی به یاء نکره خوانده‌اند وآن خالی از اشکال نیست چه اگر مقصود حقیقت موسی و مرتبهٔ نبوّت باشد آنجا خلافی متصوّر نمی‌شود ازآن جهت که پیمبران بمقام معرفت رسیده بودند وهیچ یک ازآنها بانکار دیگری برنخاسته‌اند چنانکه عامّهٔ مسلمانان بدان معتقد هستند و اگر مراد موسی نامی باشد نه موسی صفتی درآن مورد جنگ و ستیزه جای شگفتی نتواند بود.

می‌توانیم بگوییم که فطرت انسانی از رنگ هرمذهبی بدور است و کیشها و دینها از اجتماع و برای نظم امور جامعه پدید آمده‌اند و رنگ حدوث دارند و میان ادیان و قوانین بشری ازین نظر فرق وامتیازی دیده نمی‌شود، هرکسی غالبا از دینی پیروی می‌کند که پدر و مادرش بدو می‌آموزند و یا ازمحیط زندگی خود فرا می‌پذیرد، گرویدن از دینی بدین دیگر نیز معلول علل اجتماعی است ازقبیل تحوّل محیط فکر یا حیات و عدم انطباق اصول و قواعد دینی که مورد اعتقاد است برشرائط حیات ذهنی یا خارجی. گاهی نیز امور عاطفی در بدل کردن کیشها مداخله می‌کند و بهرحال آنجا که فطرت و آفرینش اوّلین است دینی وجود ندارد و انسان بحسب تأثیر تربیت یامحیط بدینی می‌گرود؛ درحدیث آمده‌است: کُلُّ مَوْلُودٍ یولَدُ عَلَی‌الْفِطْرَةِ حَتّیٰ یُعْرِبَ عَنْهُ لِسانُهُ فَاَبَواهُ یُهَوِّدانِهِ اَوْ یُنَصِّرانِهِ اَوْ یُمَجِّسانِهِ. (هرکه می‌زاید برفطرت می‌زاید تاآنگاه که درسخن آید و پدرو مادرش اورا یهودی یا نصرانی یا مجوسی کنند.) جامع صغیر، طبع مصر، ج۲، ص۹۳.

بنابراین، مراد چنین خواهدکه این‌اختلاف و دوگانگی که عامیان برسر مذهب و معتقدات خود می‌کنند با فطرت انسانی و اصول دعوت پیمبران

موافقت ندارد ، حقیقت انسانی بی رنگ است و قدر مشترك میان افراد بشر معنی و اصل انسانیّت است پس همان بهتر که بدان حقیقت باز گردیم وستیزه و پرخاش را بیک سو نهیم .

مایه و رکن اصلی این توجیه استدلال حکمای اسلامی‌است که در اثبات نبوّت عامّه، میل انسان‌را به مدنیّت جزو دلیل قرار می‌دهند بلحاظ آنکه تمدّن، بدون‌نظام شریعت وقانون‌گزاری منتظم نمی گردد و اصولاً متصوّر نتواند شد .

از دگرسو ، می‌توان گفت که ذات حق وعالم خدایی هیچ‌رنگی نمی‌پذیرد ، صفت سبحان و قُدّوس و سُبّوح مقتضی آنست که اورا جَلّ شأنُهُ از هرچه صفت حدوث دارد منزّه شماریم ، همچنین خدای فرمان ده است و فرمان بر و فرمان پذیر نیست پس اورا پیرو هیچ آیینی وکیشی فرض نتوان کرد ، خدا خداست و نه ترسا و نه یهودی و نه بودایی‌است ، سالك چون از عالم خلق برتر رود و از رنگ حدوث برهد و در حق فانی شود ، صفات او بصفات حق بدل می‌گردد و درآن هنگام از دوگانگی و خلاف جدا می‌افتد و بچشم خدایی در خلق می‌نگرد ، همه کیشها و آیینها را برنگ وحدت می‌بیند و همچنانکه حق از عداوت شخصی منزّه‌است او نیز ازینگونه دشمنایگی که مبدأ ستیزه گری‌است مبرّا می‌شود، حاصل آنکه اختلافها و دشمنیها درعالم خلق‌است و درجهان ایزدی ، عداوت و خلاف انگیزی وجود ندارد وآن سالك که در جهان یگانگی گام نهاده‌است همهٔ مذاهب‌را بیك چشم می‌نگرد و با هیچ یك دشمنی نمی‌ورزد یا ازآن‌جهت که اوصاف خلق‌را ازجان خود زدوده ویا بسبب آنکه اصول ادیان‌را از سوی خدا یافته‌است ، مولانا نظر بدین معنی میفرمود : من با هفتاد و دو ملّت یکی‌ام .

این توجیه بهتر از نخستین وبامذاق مولانا مناسب‌تر می‌نماید ، مؤیّد آن ، شواهد ذیل‌است :

این سفال و این پلیته دیگرست | لیک نورش نیست دیگر زآن سرست
گر نظر در شیشه داری گُم شوی | زآنک از شیشه است اعداد دوی
ور نظر بر نور داری وارهی | از دوی و اعداد جسم منتهی
از نظر گاهست ای مغز وجود | اختلاف مؤمن و گبر و جهود

مثنوی ، ج۳ ، ب ۱۲۵۵ ببعد

۵

موسی و عیسی کجا بد کآفتاب | کشت موجودات را می‌داد آب
آدم و حوّا کجا بود آن زمان | که خدا افکند این زه در کمان

همان مأخذ ، ب ۱۲۷۵ ببعد

یک حملهٔ مردانهٔ مستانه بکردیم
تا علم بدادیم و بمعلوم رسیدیم

۱۰

در منزل اوّل بدو فرسنگی هستی
در قافلهٔ امّت مرحوم رسیدیم
آن‌مه که نه‌بالاست و نه پستست بتابید
وآنجا که نه محمود و نه مذموم رسیدیم

۱۵ دیوان ، ب ۱۵۶۲۲ ببعد

درتقریر این معنی از عین‌القضاة بشنوید : «امّا ای‌عزیز شرطهای طالب بسیارست در راه خدا که جمله محقّقان خود مجمل گفته‌اند . امّا یکی مفصّل‌که جمله مذاهب هفتاد و سه‌گروه که معروفند ؛ اوّل در راه سالک ، در دیدهٔ او یکی بود و یکی نماید و اگر فرق داند و یا فرق کند ، فارق و فرق‌کننده باشد
۲۰ نه طالب ، این فرق هنوز طالب‌را حجاب راه بود که مقصود طالب از مذهب آنست‌که باشد که آن مذهب که اختیار کند اورا بمقصد رساند . و هیچ مذهب بابتدای حالت بهتر از ترک عادت نداند چنانکه از جملهٔ ایشان یکی گفته است :

بِالْقادِسِیَّةِ فِتْیَةٌ ما اِنْ یَرَوْنَ الْعارَ عارا

لامُسْلِمینَ وَلامَجوسَ وَلایَهودَ وَلانَصاریٰ

چون بآخر طلب رسد خود هیچ مذهب جز مذهب مطلوب ندارد. حسین‌منصوررا پرسیدندکه تو برکدام‌مذهبی گفت «اَنَا عَلیٰ مَذْهَبِ رَبّی» من برمذهب خدا ام زیراکه هرکه برمذهبی بودکه آن نه مذهب پیروی بود، ۵ مُخْتَلِط باشد و بزرگان طریقت را پیر خود خدای تعالیٰ بود پس برمذهب خدا باشند و مخلص باشند نه مختلط. اختلاط توقّفست و اخلاص ترقّی و اخلاص در طالب خود شرط است (مَنْ اَخْلَصَ لِلهِ اَرْبَعینَ صَباحاً ظَهَرَتْ یَنابیعُ الْحِکْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلیٰ لِسانِهِ» او ازمذهبها دوراست، ایشان نیز دورباشند گواهست برین «تَخَلَّقوا بِاَخْلاقِ اللهِ» مگر نشنیده‌ای ۱۰ این دو بیت:

آنکس که هزار عالم از رنگ نگاشت

رنگ من و تو کجا خرد ای ناداشت

این رنگ همه هوس بود یا پنداشت

او بی رنگست رنگ او باید داشت» ۱۵

تمهیدات عین‌القضاة، انتشارات دانشگاه طهران، ص۲۲ ــ ۲۱. شیره و عصارهٔ این بحث دریک بیت ازمثنوی مندرج‌است:

ملّت عشق از همه دینها جداست عاشقان را ملّت و مذهب خداست

مثنوی، ج۲، ب ۱۷۷۰

شارحان مثنوی با اختلاف درتعبیر و اجمال و تفصیل گفته‌اندکه بی‌رنگی ۲۰ مرتبهٔ اطلاق ذات‌است‌که درآنجا کثرت و احکام‌کثرت منتفی‌است و مراد از رنگ، تعیّن و تقیّد، و جنگ موسی با موسی عبارت است از تمایز و تغایر اعتباری نفس‌الامری‌که نزد محقّقین در موجودات ثابت‌است یعنی چون ذات

از مرتبهٔ اطلاق بقید تعیّن مقیّد شد و هرجا به تشخّص و خصوصیّت دیگر ظهور کرد ناچار یکی غیر دیگری آمد بلکه هرشخص غیر ذات مطلق نیز گشت و سبب غیریّت ایشان با یکدیگر آنست که هریکی را خصوصیّتی‌است که در سایر تعیّنات نیست و مابه الامتیاز اوست از همه ، و مغایرت هریک با مطلق آنست که ذات مطلق باهمه‌است و بر هرکس صادق می‌آید و هیچ یکی ازایشان بردیگری صادق نمی‌آید پس جنگ موسی با موسی کنایت ازین تغایر باشد ویا بدین معنی‌است که چون ذات مطلق که بی رنگ است برنگ صفات جمال و جلال و هدایت و ضلالت مقیّد شد مظاهر هدایت و ضلالت بایکدیگر تضادّ و تخالف پیدا کردند بدینگونه که یکی در جادّهٔ بندگی و اطاعت قدم نهاد و دیگری در راه نافرمانی و سرکشی افتاد بلکه مظاهر هدایت نیز باهم جنگ و تخالف پیدا کردند زیرا که هرچند جمیع انبیا و اولیا در اصل هدایت و وصول بحق متّحداند لیکن شریعت و طریق سلوک هریکی غیرشریعت و طریق سلوک دیگری‌است و جنگ موسی با موسی کنایت از اینست و چون ذات مطلق را ملاحظه کنی و امتیاز هدایت و ضلالت ازنظر برداری دانی که موسی وفرعون هردو مطیع ربّ‌اند که جز اطاعت و بندگی کاری ندارند . شرح ولی محمّد اکبرآبادی ، طبع لکناهو ، ج۱ ، ص۱۷۶ ، ۱۷۹ . این‌تقریر شبیه‌است بدانچه درشرح مثنوی شریف ، ج۱ ، ذیل : ب (۶۸۶) بیان کردیم که مبتنی‌برمذهب وحدت وجود است .

گر ترا آید برین نکته سؤال — رنگ کیْ خالی بود از قیل و قال

ب ۲٤٦۹

این مطلب بهریک از سه تفسیر که بیان کردیم دشوار است و اهل ظاهر و عامیان آن‌را برنمی‌تابند بدین جهت می‌گوید که رنگ (خواه مذهب و خواه تعیّن) منشأ اختلاف وکثرت عقاید و یا اشخاص است و با وجود کثرت ، بحث

وجدل طبیعی‌است زیرا هرعقیده دارای حدودی‌است ذهنی وخارجی بحسب تصوّر وعمل جسمانه که ازعقیدهٔ دیگر بدان حدود ممتاز می‌گردد وازین جهت خلاف برمی‌روزد و قیل‌و قال درمیان می‌آید و هرشخصی دارای تعیّن‌وشخصیّتی مخصوص‌است که آن درگزینش و انتخاب او مؤثّر می‌افتد وآن نیز راه بحث‌و جدال را باز می‌کند . ۵

این عجب کین رنگ از بی‌رنگ خاست   رنگ با بی‌رنگ چون درجنگ خاست

اصل روغن زآب افزون می‌شود   عاقبت با آب ضد چون می‌شود

چون گُل از خارست وخار از گُل چرا   هر دُو در جنگند و اندر ماجرا

ب ۲۴۷۲ -- ۲۴۷۰

منشأ ادیان و مذاهب حق تعالیٰ است که خود از هررنگی منزّه است ، ۱۰ کثرت نیز از وحدت و تعیّن از اطلاق می‌زاید بدان سبب که تعیّنات حدود وجود مطلق‌اند پس جنگ رنگها با بی رنگ که سرچشمهٔ حدوث و وجود آنهاست جای شگفتی تواند بود . آنگاه مطلق و مقیّد را مثال می‌زند به‌آب و روغن که چون آب در روغن جوشان ریزند ، روغن در فریاد می‌خیزد و چکره‌های آن بیرون می‌ریزد درصورتی که روغن‌را ازمادّه لبنی وشیر می‌گیرند ۱۵ که خود مایع‌است و اصل شیر ازگیاهان‌است که آب ، مایهٔ روییدن و بالیدن آنهاست ، گل و خار نیز مفید همین معنی است بدان مناسبت که خار برشاخهٔ گل وگل نیز درمیان خار می‌روید .

نسخهٔ موزهٔ قونیه ، بجای بیت دوم نسخه بدل دارد :

چونکه روغن‌را زآب اسرشته‌اند   آب با روغن چرا ضد گشته‌اند ۲۰

این بیت در چاپ لیدن بجای متن قرار دارد .

نظیر بیت (۲۴۷۰) از سخن مولانا :

ببین در رنگ معشوقان نگر در رنگ مشتاقان

که آمد این دو رنگ خوش از آن بی رنگ جان اینک

دیوان ، ب ۱۳۹۲۳

در این بیت ایمائی بمسالهٔ صدور کثیر از واحد که مورد بحث حکما و

٥ متکلّمین است نیز تواند بود .

یا نه جنگست این برای حکمتست همچو جنگ خرفروشان صَنعتست

ب ۲٤۷۳

جنگ خر فروشان : بکنایت ، جنگ مصلحتی وظاهری بمناسبت آنکه خر فروشان بظاهر جدل و نزاع میان خود می‌آراستند و قیمت خر را بالا

۱۰ می‌بردند تا خریدار درغلط افتد و خر وامانده‌را بقیمت گران بخرد :

خر فروشان خصم یکدیگر شدند تا کلید قفل آن عقد آمدند

مثنوی ، ج٤ ، ب ۳۰۱٤

خر فروشانه یکی با دگری در جنگند

لیک چون وانگری متّفق یک کارند

۱٥ دیوان ، ب ۸۰۸۷

نظیر : جنگ زرگری. تعبیر: خر فروشانه، مفید معنی حیله سازانه‌است یعنی حالت خر فروشان درجنگ مصلحتی برای فریب مشتری :

خر فروشانه دو سه زخمش بزد کرد باخر آنچ زآن‌سگ می‌سزد

مثنوی ، ج۲ ، ب ۲٤۲

۲۰ **صَنْعَت** : درین مورد ، ساختگی .

اختلاف عقاید وآراء مذهبی و هرخلافی درامور ذهنی و خارجی سبب می‌شودکه نیروی داوری انسان درکار ایستد و در تفاوت آنها نیک بیندیشد تا بتواند یکی را بردیگری ترجیح دهد ، این تأمّل قوّهٔ قضاوت آدمی‌را نیرومند

می‌سازد زیرا داوری و ترجیح درموردی صورت می‌گیرد که دو نظر یا دو چیز بر انسان عرضه شود ، داوری نسبت بیک چیز بدون وجود طرف مقابل متصوّر نیست مثل اینکه قاضی دادگستری تا نزاعی و خلافی نباشد ، مأمور رسیدگی نتواند بود ، کسانی‌که چیزهای مختلف می‌بینند یا بنظرهای متفاوت گوش می‌دهند ، بالطّبع وسعت اطّلاع بیشتر و تشخیص قوی‌تر دارند پس ۵ جنگ رنگ با بیرنگ موافق حکمت آفرینش‌است .

واگر ظهور وحدت در کثرت مراد باشد آنگاه می‌توان گفت که اسما و صفات متقابل ویا طبایع مختلف مخلوقات هریک تقاضای ظهور وتجلّی درعالم خلق وشهادت می‌کنند و نتیجهٔ آن ، ظهور قدرت حق و مراتب استعداد خلق است خواه خیّر یاشریر وخواه مؤمن یاکافر وبنابراین اختلافی‌که درموجودات ۱۰ تعیّن پذیر می‌بینیم و نیز خلاف آنها با حضرت بی‌نشان ، مقتضای حکمت الٰهی است بواسطهٔ آنکه رفع خلاف و رجوع بوحدت صرف ، مستلزم آنست‌که احکام عالم صورت ازمیان برخیزد و اسرار خلقت پنهان ماند .

یا نه اینست و نه آن حیرانیَست گنج باید جُست این ویرانیَست

آنچ تو گنجش توهُّم می‌کنی ز آن توهُّم گنج را گُم می‌کنی ۱۵

چون عمارت دان تو وهم و رایها گنج نبْود در عمارت جایها

ب ۲۴۷۶ — ۲۴۷۴

عِمارَت جای : محلّ معمور و آبادان ، جای عمارت برطریق اضافهٔ مقلوب .

پیشتر گفتیم (ذیل : ب ۳۱۳) که حیرت دو نوع‌است ، حیرتی ناشی از ۲۰ تردّد و شکّ و حیرتی از فرط معرفت و غلبهٔ شهود جمال ، اکنون گوییم که حیرت وقتی روی می‌دهد که دلائل اثبات و نفی حکمی یا وجود و عدم چیزی مساوی باشد ، درین حالت ذهن ازکار می‌ماند و توسّل بدلیل منقطع می‌شود

بدین مناسبت مولانا حیرانی‌را در معنی انصراف از استدلال و توسّل بنیروی عقل استعمال کرده است ، حیرت موجب قَلَق و نگرانی خاطر است و آن ذهن را بپژوهش وکاوش و فحص دلائل تازه وادار می‌کند و بدین معنی عین هدایت وحیات فکری‌است، ابن‌عربی می‌گوید : «فَالْهُدیٰ هُوَ اَنْ یَهْتَدِیَ ۵ الْاِنْسانُ اِلَی الْحَیْرَةِ فَیَعْلَمَ اَنَّ الْاَمْرَ حَیْرَةٌ وَالْحَیْرَةُ قَلَقٌ وَحَرَکَةٌ وَالْحَرَکَةُ حَیاةٌ». فصوص الحکم ، طبع بیروت ، ص۲۰۰ .

پس حیرت موجب‌آن می‌شود که ما بدلیل موجود بسنده نکنیم و بجست‌و جوی دلیل ویا راه نو برای کشف مطلب بپردازیم وآن وقتی میسّر می‌شود که همّت ما بدانچه هست قناعت نورزد و بتقلید اکتفا نکند بنابراین ، قناعت و ۱۰ خرسندی بنظر و عقیدهٔ موجود باعث باز ماندن و بی نصیب شدن از گنج تحقیق و معرفت‌است زیرا طلب و فحص با قناعت سازگار نمی‌آید وکسی در طلب زیادت می‌کوشد که بدانچه دارد قانع نتواند بود .

مولانا می‌گوید فرض دیگر اینست که خلاف رنگ با بی رنگ نه واقعی و نه مصلحتی است و در حقیقت جنگی وجود ندارد ولی خدا می‌خواهد که ۱۵ بسبب این تصوّر مارا در حیرت افکند تا فکر و تعقّل را کار بندیم و بظاهر بسنده نکنیم وبطلب راستین، رازهای آفرینش‌را جست و جو نمایم و این خود وجهی دیگر از وجوه حکمت و سبب سوزی و سبب سازی حق‌تعالیٰ است .

تمثیل معرفت وکشف حقیقت به‌گنج ، و حیرانی به ویرانی ، و قناعت بردلائل وعقیدهٔ موجود ویا تقلیدی به عمارت ، مبتنی برآنست که گنج را در ۲۰ ویرانه می‌نهند تا ذهن کسی بمحلّ آن متوجّه نشود ودر ویرانه‌ها می‌یابند برای آنکه شهرها ویا خانه‌هایی که براثر حوادث خراب می‌شود و روی‌هم می‌ریزد ، صاحبان آنها فرصت آن ندارند که نفائس اموال خودرا بموضع دیگر منتقل کنند ، این تمثیل یادآور حکایت آن فقیری است که در خواب دید گنجی

در فلان جا نهاده‌اند و او برای دست یافتن بر آن باید تیری درکمان نهد و رها کند و هرجا تیر می‌افتد آن جا را بشکافد ، او تیر بقوّت تمام رها می‌کرد و زمین را می‌شکافت و بگنج نمی‌رسید ، پادشاه خبر شد و تیراندازان چابک دست برگماشت تاتیرها بقوّت هرچه تمام‌تر ازکمان‌گشادند وباتبر وتیشه زمین‌را شکافتند و ازگنج اثری ندیدند ، سرانجام همه نومید شدند ، مرد بدرگاه خدا ۵ زاری آغاز کرد ، دیگر بار در خواب دید که ما گفتیم تیری درکمان نه و رها کن ، نگفتیم که کمان را چندان‌که می‌توانی بکش و تیررا هرچه دورتر پرتاب کن ، وی بیدار شد و چنین‌کرد ، گنج زر را زیر پای خود یافت . مثنوی ، ج۶ ، ب (۱۸۳۴ ببعد) . بیت (۲۴۷۵) حاصل این قصّه‌است .

در عمارت هستی و جنگی بود — نیست را از هستها ننگی بود ۱۰
نه که هست از نیستی فریاد کرد — بلکه نیست آن هست را واداد کرد
تو مگو که من گریزانم ز نیست — بلکه او از تو گریزانست بیست
ظاهرا می‌خواندت او سوی خود — وز درون می‌راندت با چوب رَد

ب ۲۴۷۷ - ۲۴۸۰

واداد : عمل پس دادن ، پس زدن ، ردّ . ۱۵

بیست : مخفّف بایست ، امر از ایستادن . بعضی از شارحان مثنوی آنرا بمعنی عدد دوم مرتبهٔ عشرات گرفته‌اند .

چوبِ رَد : چوبی که بوسیلهٔ آن مرغان و ستوران را عقب می‌زنند ونیز چوب دوشاخی‌که فرّاشان حکّام، مردم‌را درسر راه‌آنها پس‌و پیش می‌کردند، دور باش . ۲۰

نیست ، بمعنی معدوم، گاهی اطلاق می‌شود بر وجود حق و غیب ذات باعتبار اطلاق صرف و عدم تعیّن و بدون ملاحظهٔ اتّصاف بهرگونه صفتی وگاهی‌تعبیر می‌شود ازسالک وارستهٔ که بمرحلهٔ فناء فی‌الله رسیده‌است وهستی

چنانکه گفته‌ایم در تعبیرات مولانا بمعنی خود بینی و خلاف وارستگی است ، ظاهراً مقصود آنست که جنگ و خلاف از تعیّن وتشخّص ناشی می‌شود زیرا مراتب تعیّن مابه الامتیاز هرمتعیّنی از متعیّن دیگراست و اتّحاد و یگانگی باوجود تعیّن متصوّر نیست ، شخصیّت افراد انسان وغیر انسان نیز مایهٔ جدائی آنها از یکدیگر است بنابراین بقاء تعیّن را به عمارت تعبیر می‌کند ، زوال شخصیّت و تعیّن دراین صورت معنی ویرانی می‌دهد امّا نسبت بعالم خدائی ، واضح‌است که حق تعالیٰ از ستیزه و جدال برتر است و این صفت که ازضیق و تنگی وجود ومیدان فکر بر می‌خیزد با سعه و اطلاق ذات مناسبت ندارد چنانکه سالک فانی هم از قید و هرگونه بندی خواه حسّی و یا معنوی آزاد است و هرگز گرد لجاج و ستیزه نمی‌گردد ، آنگاه می‌گوید که نیست (وجود مطلق ، یا مرد فانی) ازقید و تعیّن ننگ دارد بدان معنی که تعیّن مایهٔ محدودیّت‌است و با اطلاق نمی‌سازد و یاآنکه وارستگی و حریّت با خودبینی وکبر موافق نمی‌آید پس همواره اطلاق مراتب تعیّن‌را درهم می‌ریزد و بصورتی دیگر تجلّی می‌کند واین نموداری‌است از امتناع مطلق نسبت بقبول تعیّن خاصّ ، درویش فانی هم از خودبینان می‌گریزد بلحاظ آنکه خود بینی و خویشتن‌پرستی ازمظاهر نقص وموانع کمال‌است پس نتیجه این می‌شود که شکستن طلسم صورت بسبب امتناع معنی‌است از توقّف و درنگ درمظهر مخصوص و نه برعکس آن ، و نفرت خود بینان ، انعکاس حالت درونی درویش فانی‌است که از خود بینی گریز دارد و نه برخلاف آن ، برین تقریر معنی بیت اخیر چنین می‌شود که هرچند وجود اطلاقی درصور متعیّنات ظاهر می‌شود و آن بمنزلهٔ قبول تعیّن‌است لیکن درهم ریختن آنها وتحوّل صور حاکی‌است ازعدم محدودیّت وجود مطلق و علوّ مرتبهٔ آن از قبول تعیّن و نیز درویش فانی اگرچه بظاهر با بندیان تقلید و اسیران آرزوی نفسانی مماشات و مدارا می‌کند ولی درباطن آنهارا ازخویش

می‌راند و بعالم خود راه نمی‌دهد بمناسبت آنکه با ایشان جنسیّت ندارد .

مناسب این مطلب ، حکایت ذیل است : «روزی اصحاب صحبت ، حکایت می‌کردند که اُمَرا و اکابرِ زمان بنزد شیوخ شهر بجدّ می‌روند و بزیارت این حضرت کمتر می‌آیند ، عجبا سببِ آن چه باشد واز چیست مگرکه این عظمت‌را نمی‌بینند و ازین اسرار محجوبند ، حضرتِ مولانا فرمود که نیامدن‌را می‌بینید ، ۵ ازین طرف راندن‌را نمی‌بینید .» مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص۱۳۳ .

نعلهای بازگونه‌ست ای سلیم   نفرتِ فرعون می‌دان از کلیم

ب ۲۴۸۱

نَعْلِ بازگونه : بکنایت ، کاری غلط انداز ، وانمودن چیزی بمصلحت برخلاف ظاهر بمناسبت آنکه دزدان یاجنگاوران یا مردم فراری نعل اسب‌را ۱۰ وارونه می‌زدند بدانگونه که دوسر نعل‌را برخلاف معمول (در پا) بسوی جانب وحشی وخارج بدن مرکب ونیم‌دایرهٔ آن‌را بسوی جانب اُنسی و درون مرکب می‌کوفتند (ودر دست بعکس آن) تا جهت سیر خودرا پنهان دارند . «نقل است که شخصی درشهری بود و نمی‌توانست گریخت ازخوف آنکه مبادا اهل شهر اطّلاع یابند و درعقب او رفته اورا هلاک سازند، اسب خودرا نعل بازگونه بست ودرنیم شبی سوار ۱۵ شده از آن شهر بگریخت چون روز شد مردم مطّلع شده ملاحظهٔ راه نمودند پی اسبی که رفته باشد ندیدند بلکه پی اسبی که آمده درشهر دیدند ، یقین کردند که آن مرد از آن راه نرفته بازگردیدند و آن مرد باین حیله از چنگ ایشان خلاص شد و این ، مثل شده بجهت کسی که کاری کند غلط انداز .» .

کشف اسرار معنوی، درشرح ابیات مثنوی، نسخهٔ عکسی . نیز جع : ۲۰ امثال دهخدا در ذیل : نعل بازگونه .

همه نعل مرکب زنم باشگونه   بوقتی کزاین تنگ جا می‌گریزم

دیوان خاقانی ، ص ۲۹۱

نظیر : نعلِ معکوس ، بهر دوصورت درمثنوی مکرّر آمده‌است .

این بیت متفرّع‌است برمضمون ابیات پیشین که بموجب آن ، درویش فانی وبا نیست ، خود بینان و یا هست‌را از خود می‌راند و رجوع است بقصّهٔ موسی‌وفرعون وایمان این دومین درسرّ، و انکارکردن موسی بآشکار ومقصود ۵ آنست که موسی در باطن از باب عدم تجانس فرعون را رد می‌کرد و نفرت فرعون انعکاس نفرت باطنی موسی بود از وی .

چون حکیمکی اعتقادی کرده‌است — کآسمان‌بیضه‌زمین چون زرده‌است

گفت سایل چون بماند این‌خاکدان — در میانِ این محیطِ آسمان

همچو قندیلی معلّق در هوا — نه باسفل می‌رود نه بر عُلا

۱۰ **آن حکیمش گفت کز جذبِ سما — از جهاتِ شش بماند اندر هوا**

چون ز مِقناطیس قُبّهٔ ریخته — در میان ماند آهنی آویخته

آن دگر گفت آسمانِ با صفا — کَی کَشد در خود زمینِ تیره را

بلکه دفعش می‌کند از شش جهات — زآن بماند اندر میانِ عاصفات

ب ۲۴۸۸ – ۲۴۸۳

۱۵ ریخته : بقالب زده ، مُفْرَغ بمعنی وصفی .

شش جهات : شش جهت ، مطابق روش قدماست که گاهی معدود را درعدد (دو) و بیشتر ، جمع می‌آورده‌اند :

برادر بُد اورا دو اهریمنان — یکی کهرم و دیگر اندیرمان

دقیقی

۲۰ چرخ نارد بحکم صد دوران — جان نزاید بسعی چار ارکان

دیوان سنایی ، ص۳۴۷

ز چار ارکان برگرد و پنج ارکان جوی

که هست فایده زین پنج ، پنج نوبت لا

ز نه حواس برون شو بکوی هشت صفات

که هست حاصل این‌هشت ، هشت باغ بقا

دیوان خاقانی ، ص ۱۳

عاصِفات : بادهای تُند و سخت .

حکمای پیشین ، معتقد بودند که زمین در وسط آسمانهای نه‌گانه قرار دارد ومرکز حجم آن ، بر مرکز عالم منطبق‌است ، زمین‌را ساکن و بی حرکت فرض می‌کردند و برای سکون ارض بدو نظر مختلف گرویده بودند ، بعضی می‌گفتند که افلاك زمین را بنحو مساوی از همه سو بخود می‌کشند و جذبش می‌کنند و چون نیروی جاذبه از همه سو برابراست ، زمین در وسط قرار گرفته و ساکن مانده‌است، دسته‌ای دلیل آنرا دفع افلاك بنحو متساوی می‌پنداشتند ، اوّلین را مثال می‌زدند به بت آهنین که در خانه‌ای از مقناطیس نهاده بودند و آن‌بت، بسبب تساوی‌جذب ازشش‌جهت درهوا معلّق‌و آونگ بود، دومین‌را تشبیه‌می‌کردند به‌کفِ‌خاك که درشیشه‌ای‌ریزند وآن‌شیشه‌را بسرعت‌تمام برقطب خود درچرخ آورندکه دراین حالت آن‌کف خاك بعلّت دفع وطرد مساوی ، در وسط شیشه قرار می‌گیرد این تمثیل را ابن سینا در شفا بدینگونه می‌آورد : «وقائِلٌ اَنَّها کُرِیَّةٌ وانّهاساکِنَةٌ ولاتَتَحرَّكُ وَاِنَّما لاتَتَحَرَّكُ لِاَنَّ الْفَلَكَ یَجذِبُها اِلَی الْجِهاتِ جَذْباً مُتَشابِهاً فلایَکُونُ جِهَةٌ اَوْلیٰ بِاَنْ تَنجَذِبَ اِلَیْها مِنْ جِهَةٍ کَما یُحْکیٰ عَنْ صَنَمٍ کانَ فی بَیْتِ مِقْناطیسِ الْحیطانِ وَالْقَرارِ وَالسَّقْفِ وَکانَ قَدْ قامَ فی‌وَسَطِ الْبَیْتِ مُنْجَذِباً اِلَی السُّطوحِ السِّتِّ بالسَّوِیَّةِ .» طبیعیات شفا ، طبع ایران ، ص ۱۸۹ ــ ۱۸۸ ، المباحث المشرقیّة ، طبع حیدرآباد دکن ، ج ۲ ، ص ۹۱۳ ــ ۹۱۲ ، شرح مواقف ، طبع آستانه ، ج۲ ، ص۴۸۲ .

صفت این بت معلّق ، در گرشاسبنامهٔ اسدی طوسی بدینگونه

آمده‌است ، او در ذکر عجایب هند که گرشاسب دیده بود ، می‌گوید :

هم از ره دگر شهری آمد بپیش — درو نغز بتخانه ز اندازه بیش
یکی بتکده در میان ساخته — سر گنبدش بر مه افراخته
همه بوم و دیوار او ساده سنگ — تهی پاك از آرایش و بوی و رنگ
بتی ساخته ماه پیکر دروی — برهنه نه زرّ و نه زیور بروی
میان هوا ایستاده بلند — نه زیرش ستون و نه زافراز بند
بسی پیکر مردم و مرغ و باز — زگردش میان هوا پرّ باز
گروهی شمن گرد او انجمن — سیه شان تن و دل سیه تر ز تن
گرفته همه لکهن و بسته روی — که و مه زنخ ساده کرده ز موی
چنان بُد مر آن بیرهان را گمان — که هست او خدای آمده ز آسمان
فرشتست گردش بپر هرکه هست — بفرمانش استاده ایزد پرست
کسی را که بودی بچیزی هوا — چو زو خواستی کردی ایزد روا
ازآهن بُد آن بت معلّق بجای — همان خانه از سنگ آهن ربای
از آن بُد میان هوا داشته — که سنگش همی داشت افراشته

گرشاسب نامه ، طبع طهران ، ص۱۹۱

داستان این بت آویخته درست همانست که دربارهٔ بت سومنات نقل می‌کنند ، زکریّا بن محمّد بن محمود قزوینی در آثارالبلاد می‌گوید : ازشگفتیهای آن معبد بتی بود بنام سومنات که بی ستونی در زیر و بندی از زبر درهوا معلّق ایستاده بود ، محمود غزنوی در فتح سومنات بسیار کوشید بدان امید که هندیان مسلمان شوند ، او در نیمهٔ ذی القعدهٔ سال ٤١٦ بسومنات رسید ، پس‌از فتح آن ازیاران خود پرسید که شما دربارهٔ این‌بت وایستادنش درهوا چه می‌گویید، بعضی گفتند که آنرا به بندی نهفته آویخته‌اند ، محمود گفت تا یکی نیزه‌ای ازهمه سوی بت حرکت دهد وبیازماید ، آن نیزه بهیچ مانع برنخورد ، یکی ازحاضران گفت چنین پندارم که این گنبد را از سنگ مغناطیس ساخته‌اند و این بت از

آهن است وسازنده بدقّت تمام همه جوانب را بارعایت میزان جذب مغناطیس بنا کرده است چنانکه هیچ طرف بر دیگری نمی‌چربد و بت بدین سبب در میان گنبد آونگ مانده است ، بعضی از حاضران ، موافق و برخی مخالف شدند ، او گفت اجازه ده تا دو سنگ از بالای گنبد برگیرم ، محمود اجازه داد و او چنین کرد و بت بیکسو کژ شد تا تمام سقف را برداشت ، آنگاه بت ۵ برزمین افتاد . آثارالبلاد، طبع بیروت، ص۹۷ــ۹۵ باترجمه بپارسی واختصار .

مؤلّف عجایب المخلوقات که کتاب خودرا درنیمهٔ دوم قرن ششم وزمان سلطنت طغرل بن ارسلان ، آخرین پادشاه سلجوقی عراق (۵۹۰ ــ ۵۷۱) تألیف کرده است درباب خواصّ مقناطیس می‌گوید : « هندوان از آن چیزهاء شگفت کنند ، خانهٔ ازمغناطیس بکردند و بتی آهنین درآن بردند ، مغناطیس ۱۰ آنرا ازشش جهت جذب می‌کرد تا معلّق در هوا بماند . » عجائب المخلوقات انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، ص ۱۵٤ .

چنانکه می‌بینید درین روایت ونیز درگفتهٔ ابن سینا و فخرالدّین رازی و اسدی طوسی ذکری ازسومنات بمیان نیامده است، ابوریحان بیرونی وگردیزی و ابن‌الاثیر و منهاج سراج و میرخواند و خواندمیر ، بصراحت گفته‌اند که این ۱۵ بت را از سنگ تراشیده بودند و بنقل ابوریحان آن ، صورت مذاکیر مهادیو بوده است ، محمود غزنوی این بت را شکست و قسمتی از آن را بر در جامع غزنین نهاد و دیگر قسم بر در کوشک سلطنت و یک قسم بمکّه فرستاد و یک قسم بمدینه . قسمتی ازین بت که بر در جامع غزنین نهاده بودند تا زمان تألیف زین‌الاخبار همچنان بر در جامع بوده است (حدود ٤٤٤) فرّخی سیستانی که ۲۰ که درفتح سومنات قصیده‌ای غرّا بمطلع ذیل :

فسانه گشت و کهن شد حدیث اسکندر

سخن نو آر که نو را حلاوتی است دگر

سروده، هم ازین‌داستان که موضوع خیالات شاعرانه تواندبود ذکری‌نمی‌کند.

جع : آراء الهند ، طبع لیپزیک ص ٥٦ ، ۲٥۳ ــ ۲٥۲ ، زین الاخبار ، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ، ص ۱۹۱ ، کامل ابن الاثیر ، حوادث ٤۱٦ ، طبقات ناصری ، طبع کابل ، ص۲۷۱ ، روضة الصفا ، طبع طهران ، ۱۲۷۰ ج ٤ ، ذکر فتح سومنات ، حبیب‌السیّر ، طبع بمبی ، ج ٤ ، ص۲٤. بنابراین ، روایت زکریّا بن محمّد قزوینی بنیادی ندارد و بی‌گمان مولانا چنانکه سیاق عبارت نشان می‌دهد ، این مطلب‌را از شفای بوعلی یا مباحث مشرقیّه استفاده کرده‌است . درکتاب نخبة الدّهر فی‌عجائب البرّ والبحر تألیف محمّدبن‌ابی‌طالب انصاری دمشقی (طبع بغداد ، ص۱۷۰) وصفی مشبع ازسومنات ذکرشده‌است که آن هم باگفتهٔ بیرونی و دیگران مطابقت دارد .

پس ز دفعِ خاطرِ اهلِ کمال — جانِ فرعونان بماند اندر ضلال

پس ز دفعِ این جهان و آن جهان — مانده‌اند این بی‌رهان بی این‌و آن

سَرکشی از بندگان ذوالجلال — دان که دارند از وُجود تو ملال

کَهرُبا دارند چون پیدا کنند — کاهِ هستیْ ترا شیدا کنند

کهربای خویش چون پنهان کنند — زود تسلیمِ ترا طُغیان کنند

ب ۲٤۹۳ ــ ۲٤۸۹

سرکشی : بیاء خطاب بخوانید ، دوم شخص مفرد است نه اسم مصدر چنانکه یوسف بن احمد مولوی پنداشته‌است . المنهج القوی ، ج۱ ، ص٤٤۹ .

مترتّب است براین عقیده که زمین در وسط بدان سبب مانده‌است که آسمان از شش‌جهت دفعش می‌کند ، نتیجه آنکه‌گمراهی سرکشان نیز مسبّب از دفع باطن مردان خداست‌که آنها از باب عدم جنسیت و قابلیت اینان را از خود می‌رانند و هدایت نمی‌کنند سپس می‌گوید که این سرکشان از فوائد دنیوی دین مثل غنیمت و فتوح و استفاده از وحدت جامعهٔ دین و هم ازمنافع

اخروی آن ، مانند رحمت حق و بهشت محروم هستند زیرا مردود هردو جهان‌اند ، این مضمون مقتبس‌است ازآیهٔ شریفه : خَسِرَ الدُّنْیا وَالْآخِرَةَ ذٰلِکَ هُوَ الْخُسْرانُ الْمُبینُ . (منافق دنیا وآخرت را از دست می‌دهد ، آنک زیانکاری آشکار .) الحجّ ، آیهٔ ۱۱ .

که عقیدهٔ مفسّرین نزدیک است بدانچه اکنون گفتیم ، می‌توان گفت ۵ که منافق را کفّار از خود بسبب اظهار دین می‌رانند و او بجهت شک و عدم اخلاص ، از طاعات هم بری برنمی‌گیرد پس نه از منافع دنیوی و نه فوائد اخروی بهره مند می‌شود . صوفیان می‌گویند زیانکاری این‌جهان ، ترك طاعت و لزوم مخالفت‌است و حرمان آن جهانی ، گناه و جواب خصمان دنیوی است که حقوقشان را ضایع کرده‌است ویا آنکه بی نصیبی از دنیا تبه‌کردن وقت ، ۱۰ و برباد دادن آخرت ، سکون قلب دراکتفا بنعیم بهشت وحور وقصوراست .

جع : تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج۱۷ ، ص۸۵ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج۶ ، ص ۲۱۶ ، حقائق سلمی ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی .

اولیا و مردان خدا قدرتی مانند خدا دارند ومی‌توانند احوال دل‌را بدَل ۱۵ کنند وفعلیّات نفس‌را تغییر دهند این‌نیرورا « جذب وکشش‌باطن » می‌گویند، بواسطهٔ این نیروی آسمانی‌است که آنها مستعدّان‌را بخود جذب می‌کنند و مردم سیاه اندرون‌را از خود می‌رانند یا یکی را که جذب کرده‌اند بسبب ترك ادب ، مهجور و محجوب می‌سازند ، مولانا جذب‌را به نیروی کهربا تشبیه می‌کند .

آنچنان که مرتبهٔ حیوانیّست کو اسیر و سُغبهٔ انسانیّست ۲۰

مرتبهٔ انسان بدستِ اولیا سُغبه چون حیوان شناسش ای کیا

ب ۲۴۹۴ ، ۲۴۹۵

سغبه : درفرهنگهای پارسی بضمّ اوّل بر وزن کُلْبه ضبط شده‌است ،

یوسف بن احمد مولوی هم آن‌را بدینگونه ضبط می‌کند ، خواجه ایّوب و ولی محمّد اکبرآبادی گفته‌اند بالفتح وقیل بالضمّ . معنی آن چیزی چرب و روغنی است ، بمعنی شیفته و فریفته و مطیع نیز می‌آید ، در نسخهٔ موزهٔ قونیه صریحاً و واضحاً باعلامت فتحه (َ) برروی حرف اوّل نوشته شده است ، بحرالعلوم
۵ اصلش‌را از کلمهٔ سَغْبه که عربی‌است می‌داند ، سَغَبْ درعربی بمعنی گرسنگی می‌آید ، نظراو بدین‌تأییدمی‌شود که (مُسَغَّب) بتازی،جائزوسهل‌وآسان‌را گویند.

انسان بنیروی خرد و تدبیر برتمام حیوانات مسلّط است و بدین نیروی عظیم آنهارا در زیر بار می‌کشد و برپیلان زفت وکلان و بختیان قوی هیکل برمی‌نشیند و نعل بر سم اسبان و استران سرکش می‌زند و یوغ برگردن گاوان
۱۰ تنومند می‌نهد وطفلی باشاخه چوبی آنهارا بهرجاکه خواست می‌راند ، هم بوسیلهٔ عقل شهباز بلند پرواز را از اوج بزمین فرو می‌آورد و شکار می‌آموزد ، شیر و پلنگ پرصولت را در دام می‌افکند و شکار می‌کند و خرس‌را ببازی می‌گیرد ، این فرمانروایی نتیجهٔ عقل و تدبیراست ، همچنین مردمی‌که خردمندتر وبتدبیر افزون‌تراند برمردم کم خرد وسست رای تسلّط دارند وبنسبت قوّت عقل وتدبیر
۱۵ برگروهی کمتر یا بیشتر فرمان می‌دهند وگروهی هستند که قرنها بردل و رای چندین قوم و امّت ، اثر می‌گذارند و در تبعیّت خود نگاه می‌دارند مانند انبیا عَلَیْهِمُ السَّلام که بمدد عقل و تأیید الٰهی ملیونها مردم را درقرون و ادوار متمادی بنظامات و اصول و فروع دینی منتظم ساخته‌اند و یا ارسطو و ابن سینا که سالیان دراز دانش پژوهان جهان ازآراء ایشان پیروی کرده‌اند وبرخلاف
۲۰ آنها جرأت فکر و تأمّل نیافته‌اند وکسی‌را که مخالف آنان فکری عرضه می‌کرد به دیوانگی و سَفَه منسوب می‌داشتند ، این نیز نتیجهٔ هوشیاری و خردمندی و روشن‌رایی‌است ، این‌حکم نسبت به‌اقوامی‌که خرد بیشتر وپرورش بهتر دارند نیز جاری و ساری‌است تا بمدد این قدرت باطنی اقوام وامم دیگررا

زیر سلطه و فرمان خود می‌کشند و بدان سو می‌برند که خود می‌خواهند؛ تفاوت مردم عادی بنسبت با اولیای حق و خردمندان جهان اگر بیش‌از تفاوت انسان طبیعی و حیوانات نباشد، کمتر هم نیست پس پیروی مردم معمولی از بزرگان عالم که‌اولیا هستند، بعقیدهٔ مولانا ازامور طبیعی‌وجزو سنن‌وقوانین‌الٰهی‌است.

۵ **بندهٔ خود خواند احمد در رَشاد جمله عالم را بخوان قُلْ یاعِباد**

ب ۲۴۹۶

قُلْ یاعِباد: دو بار درسورهٔ (زُمَر) بکار رفته است یکی درین آیه: قُلْ یاعِبادِالَّذینَ آمَنُوا اتَّقوا رَبَّکُمْ. (بگو ای بندگان گرویدهٔ من از خدای خود بپرهیزید.) الزّمر، آیهٔ ۱۰.

۱۰ دوم درین‌آیه: قُلْ یاعِبادِیَ الَّذینَ اَسْرَفوا عَلیٰ‌اَنْفُسِهِمْ لاتَقْنَطوا مِنْ رَحمَةِ اللهِ. (بگو ای بندگان من که برجان و تن خود گزاف آوردید از بخشایش خدا نومید مشوید.) الزّمر، آیهٔ ۵۳.

عموم مفسّران از اهل ظاهر و صوفیان مابعد «قُلْ» را، سخن خدا و مَحکیّ قول حق و پیمبر را مأمور ابلاغ آن و حاکی دانسته‌اند امّا مولانا

۱۵ آن‌را سخن پیغمبر (صم) می‌داند، مرحوم سلطانعلیشاه گنابادی از اکابر محقّقین صوفیّه درعصر اخیر (مقتول بسنهٔ ۱۳۲۷ قمری) هم برعقیدهٔ مولانا رفته‌است وگمان می‌رود که مستندگفتار او همین بیت از مثنوی شریف‌است بنا بگفتهٔ او، عبودیّت دارای دو معنی است یکی عبودیّت بمعنی پرستش که جز در مورد خدای تعالیٰ روا نیست، دوم بمعنی فرمانبرداری وطاعت که نسبت بمظاهر امر

۲۰ حق استعمال آن، جایزاست و مؤمنان باعتبار بندگی حق «عبد عبادت» اند و بلحاظ لزوم اطاعت از انبیا واولیا «عبد طاعت» زیرا مظاهر امر الٰهی بسبب فناء از اوصاف خود و فنا دراوصاف حق‌تعالیٰ، خلفاء او هستند واطاعت‌آنها عین اطاعت خداست و بهمین دلیل در قرآن کریم گاهی مَظْهَر بجای مُظْهِر

وظاهر می‌نشینند وفعل او بخدا وبالعکس نسبت داده می‌شود ، مثل : وَمارَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَلکِنَّ اللهَ رَمیٰ (الانفال ، آیهٔ ۱۷) قاتِلُوهُمْ یُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِاَیْدیکُمْ (التّوبة ، آیهٔ ۱٤) اِنَّ الَّذینَ یُبایِعونَکَ اِنَّما یُبایِعونَ اللهَ (الفتح ، آیهٔ ۱۰) بیان السّعادة ، طبع ایران ، ج۲ ، ص۱۸۱ ، ص۱۸۲ .

۵ برین نکته می‌افزاییم که بحکم شریعت : بنده کسی‌است که از خود حقّ تصرّف ندارد و بفرمان مولیٰ و خداوند خودکار می‌کند ، پیروان انبیا نیز حق تصرّف درامر دین ندارند و بر فرمان پیمبران می‌روند پس اطلاق بنده برایشان ازسوی انبیا موافق اصطلاح شرعی ، روا تواند بود .

ازین بگذریم مردان خدا شخصیّت و انیّت موهوم پیروان خودرا درهم ۱۰ می‌شکنند و از نو ، براثر تربیت و مجاهدت ، بدانها شخصیّتی مناسب استعداد می‌بخشند و درایشان جانی تازه می‌آفرینند پس اگر ما آنهارا جان‌آفرین وخلاق شخصیّت نوین فرض کنیم هرگز راه گزاف نپیموده‌ایم . جع : شرح مثنوی شریف ، ج۱ ، ذیل : ب (۵۹۸) ب (۶۷۳) ب (٦٧٤) .

این بیت بمنزلهٔ دلیل شرعی‌است برای ابیات پیشین که درآنها تصرّف ۱۵ و تأثیر مردان خدا را در پیروان خود بیان فرموده است ، می‌توان بقرینهٔ آن ابیات گفت که مقصود مولانا از استدلال بدین آیت اینست که خلق نسبت به انبیا عبد طاعت‌اند .

عقلِ تو همچون شُتُربان تو شُتُر — می‌کَشاند هرطرف درحکمِ مُر
عقلِ عقلند اولیا و عقلها — بر مثالِ اُشتران تا انتها
۲۰ **اندریشان بنگر آخر ز اعتبار — یک قلاووزست جانِ صد هزار**
چه قلاووز و چه اشتربان بیاب — دیدهٔ کآن دیده بیند آفتاب

ب ۲۵۰۰ — ۲۴۹۷

مثال ویا دلیل دیگراست برای قوّهٔ تسخیری که اولیا بدان مخصوص‌اند

بدینگونه که انسان را تشبیه می‌کند به شتر و عقل را به شتربان از آن جهت که
حرکات و اعمال بدن تابع اندیشه و عقل‌است و تن آدمی بمنزلهٔ ماشینی‌است که
قوّهٔ مُحَرِّکهٔ آن فکر و ارادهٔ انسانی‌است آنگاه می‌گوید که اولیا لطیفه و
جوهر عقل و قوّهٔ مفکّره‌اند و بدین سبب عقول آدمیان خواه ناخواه مسخّر
فکر و ارادهٔ آنهاست همچنانکه شتربان، رمه و بَنْگُلَهٔ شتران را بدنبال ۵
خود می‌کشاند باز مثال‌دیگر می‌آورد بدینگونه که یک‌راهنما گروهی از مردم‌را
در بیابان و مواضع ناشناس از پیِ خویش می‌برد و بدین معنی جان هزاران
کس‌است، اولیا نیز چنین هستند که مردم را در راههای ناشناختهٔ سلوك،
هدایت می‌کنند و ازاینرو حکم عقل و جان دارند که بدن را درتصرّف خویش
دارد، مثال اوّل تأثیر انسان را در حیوانات و مثال دوم تسلّط انسان کامل را ۱۰
بر دیگران می‌رساند.

ولی این هردو مثال ناقص است بدین جهت می‌گوید دیدهٔ بجوی که
آفتاب‌را تواند دید.

یک جهان درشب بمانده میخ دوز منتظر موقوف خورشیدست و روز
اینْت خورشیدی نهان در ذرّهٔ شیرِ نر در پوستینِ برّهٔ ۱۵
اینْت دریایی نهان در زیرِ کاه پا برین که هین منه با اشتباه
اشتباهی و گمانی در درون رحمتِ حقّست بهرِ رَهنمون

ب ۲۵۰۴ ـ ۲۵۰۱

میخ دوز: دوخته به میخ، کسی‌که اورا بامیخ برزمین می‌بستند، حکّام
سابق بعضی از اشخاص‌را که مقصّر می‌دانستند بررو یا برپشت می‌خوابانیدند و ۲۰
چهار دست‌و پایش‌را بامیخ بزمین می‌بستند، این‌عمل‌را «چارمیخ» و «میخ‌بند»
می‌گویند؛ بگفتهٔ مفسّرین، فرعون مصر اینگونه شکنجه می‌داد و زنش را

بدین عذاب کشت ، کشف‌الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج ۱۰ ، ص ۴۸٤ . مجازاً بسته و مقیّد بسختی .

مقصود آنست که همچنانکه در شب ، جهانیان چشم برطلوع خورشید وآمدن روز می‌گمارند ، عالم و عالمیان در تاریکیهای جهل و غفلت فرو رفته‌اند ۵ وانتظار می‌کشند که آفتاب حقیقت برآید و ایشان‌را از ظلمات ونادانی وبیراهی برهاند و این قرینه‌ای‌است برکشش و جذب درون مردان حق .

بمناسبت ذکر خورشید و روز حسّی ، باطن اولیا و شخصیّت معنوی آنهارا به خورشید و شیر نر و ظاهر آنهارا به ذرّه و پوست بره تشبیه می‌کند ، دریا وکاه نیز تشبیهی دیگراست، وجه شبه، غفلت کوته‌نظران از دید واقعیّت ۱۰ و باطن مردان حق است که فریفتهٔ ظاهر می‌شوند و اولیا را همجنس خود می‌پندارند مضمونی که با امثال و تشبیهات گوناگون ازین پیش گفته بود . جع : شرح مثنوی شریف ، ج۱ ، ذیل : ابیات (۲۸۸ — ۲٦٦) ج۲ ، ذیل : ابیات (۱۰۲۰ — ۱۰۰٤) .

ظهور معنی فراخ میدان وکلّی درصورتی خرد و تنگ مایه که مفاد این ۱۵ تمثیل است هم ازآن مضامین است که شعرا بتازی و پارسی نظیر آن بسیار گفته‌اند ، این نوع تعبیر ، یکی ازصنایع بدیعی‌است و علماء علم بدیع آنرا «حصر الجزئی والحاقه بالکلّی» می‌نامند . خزانة الادب ، طبع مصر ، ص۳۷۱ ، انوار الرّبیع ، طبع ایران ، ص ۵۲۷ . عنصری گفته‌است :

گرش توانی دیدن همه جهانست او
۲۰ براین سخن هنرو فضل او بس‌است گوا
کس از خدای ندارد عجب اگر دارد
همه جهان را اندر یکی تن تنها

مجمع‌الفصحاء ، ج۱ ، ص۳۵۵

این مضمون در مثنوی مکرّر دیده می‌شود ، ج ۵ ، ب ۳۵۷۹ ، ج ٦ ، ب ٤۵۸۳ ببعد .

اشتباه وتردّد خاطر ناقصان درمعرفت و تصدیق مرد کامل و ولیّ حق ، رحمت است ازآن جهت که وی میزان حق و باطل و مقیاس ضلالت وهدایت است و همچنانکه ایمان مستعدّان ، گواه راستی و درستی اوست ، تکذیب منکران هم برصدق و حقّانیّتش دلالت می‌کند و مثل اینکه ترازو وزن تمام و کاسته و مساوی را مشخّص می‌سازد ، ولیّ حق نیز مستعدّان و نامستعدّان را تمیز می‌دهد و هنگ و سنگ هریک‌را باز می‌نماید پس تکذیب و اشتباه منکر نوعی از رحمت است . این نکته را مولانا در دفتر دوم مثنوی (ب ۲۰۸۵) بشرح و تفصیل تمام روشن ساخته‌است .

می‌توانید بدین صورت توجیه کنید که اشتباه موجب تنبّه و بیداری ؛ و گمان و تردّد خاطر ، محرّك آدمی برفحص و جست و جو است و بدین وسیله انسان می‌تواند که حقیقت‌را ادراك کند زیرا مبدأ هریقینی شك و دو دلی است ویاآنکه اگر ولی مشخّص باشد انکار او مستلزم قهر و عذاب الٰهی است و منکران هرگز درآن حالت مورد عفو خدا قرار نمی‌گیرند و مستحقّ عذاب مؤکّد می‌شوند . این دو توجیه را شارحان مثنوی ذکر کرده‌اند .

هر پیَمبر فرد آمد در جهان	فرد بود آن رهنمایش در نهان
عالَمِ کُبریٰ بقدرت سِحْر کرد	کرد خودرا در کِهین نقشی نَوَرْد
ابلهانش فرد دیدند و ضعیف	کَیْ ضعیفست آنکه باشه شدحریف
ابلهان گفتند مردی بیش نیست	وای آنکو عاقبت اندیش نیست

ب ۲۵۰۸ ـ ۲۵۰۵

عالَمِ کُبْریٰ : عالَم ، در اصطلاح ، ماسوی‌الله است از افلاك و هرچه درون آنهاست ازجواهر واعراض ؛ هرمرتبه‌ای ازآفرینش‌را هم جهان

گویند، وجود حق باعتبار ظهور درصور ممکنات وبدین‌لحاظ حق تعالیٰ هویّت و روح عالم است و عالم صورت و تن اوست ، این تعبیری است که صوفیان کرده‌اند .

عالَمِ اَکْبَر یا کُبْریٰ ، جهان آفرینش‌است از علوی و سفلی، مقابل : عالَمِ اَصْغَر که انسان است ، بقول بعضی جهانِ اکبر یا کبیر ، آسمانها و یا ملکوت افلاك ویا دل انسان‌است وعالمِ اصغر یا صغیر ، زیر فلک ویا ملکوت زمین و یا نفس‌است ، انسان را بدان جهت «عالم صغیر» می‌نامند که هرچه در عالم کبیراست در وجود او ، می‌توان یافت . تعریفات جرجانی ، اصطلاحات الصّوفیّه ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : عالم .

وصف عالم به «کبری» بنا برآنست که ادبای پارسی زبان در صفاتی که از زبان عربی نقل کرده‌اند رعایت تذکیر و تأنیث را که در زبان عربی وجود دارد ، در سیاق زبان پارسی لازم نشمرده‌اند بدلیل آنکه الفاظ ، باید تابع قواعد زبانی باشند که درآن استعمال می‌شوند نه‌آن‌زبان که از وی نقل شده‌اند، و بدین جهت در وصف کلمات ، گاهی مؤنّث وگاهی مذکّر آورده‌اند بدون آنکه از اصول نحو عربی تبعیّت کرده باشند . نظیر : گنبد خضرا ، دخمهٔ خضرا ، مرغزار خضرا ، گوهر حمرا ، لالهٔ حمرا ، گل حمرا ، می حمرا ، چراغ زهرا که گنبد اخضر و لالهٔ احمر و می احمر نیز می‌گویند . وصفت مذکّر برای مؤنّث عربی ، مانند : زهرهٔ ازهر ، اعلام ازهر ، شمس ازهر ، جوزای ازهر ، قیمت اعلیٰ . جع : حواشی نگارنده بر جزو چهارم از معارف بهاء ولد ، طبع طهران ، ص ۲۰۱ – ۱۹۳ ، که شواهد بسیار برای اثبات این مطلب نقل شده است .

نَوَرْد : چوبی نازك که طومار را برآن پیچند ، چوبی دراز بشکل اسطوانه که برپهنای کارگاه قرار دهند و سرتارهای جنس بافتنی را برآن

چسبانند و هراندازه که بافته شود بر آن پیچند ، مخفّف نوردیده (صفت مفعولی) نیز تواند بود .

مولانا قدرت حقیقت را بمثالی از دعوت پیمبران ، بیان می‌کند ، انبیا یک تنه ، دعوت آغازیدند و بی هیچ هراسی برضدّ باطل نبرد کردند ، دشمنان از هرسو بخلاف و عناد برخاستند و به آزارشان کمر بستند ، پیمبران سرانجام ۵ فائق آمدند و دینشان در جهان گسترش یافت ، آنها بصورت همانند و برابر دیگران بودند ولی نیروی حقیقت و واقع بینی ، اسباب پیروزی ایشان‌را فراهم ساخت ، اشتباه منکران ازاینجا پدید آمد که نیروی معنوی‌را بحساب نگرفتند و فریب ظاهر خوردند ، این مضمون را با عبارت دیگر در دفتر سوم مثنوی (ب ۴۱۳۹ ببعد) نیک روشن ساخته‌است . ۱۰

بعضی از شارحان مثنوی تصوّر کرده‌اند (از جمله استاد نیکلسن) که مقصود از عالم کبریٰ شخص پیمبراست بقرینهٔ آنکه در دفتر چهارم (ب ۵۲۱ ببعد) نظیر این تعبیر دیده می‌شود و براین فرض جملهٔ «سحر کرد» مسندی است که مسندٌ الیه آن «عالم کبریٰ» است و مصراع دوم توضیح و تفسیر آن جمله و جملهٔ عطف بیان‌است ، توجیه بیت بدین‌گونه می‌شود : که پیمبر کاری سحرآسا ۱۵ کرد ازآن سبب که وجود وسیع و بی کرانی را درصورتی خُرد و خوارمایه مندرج ساخت . درصورتی که حاجت بچنین تأویلی نیست و ابیاتی که در دفتر پنجم آمده اختصاصی به پیمبر ندارد و شامل هرانسانی‌است چه حکما وصوفیّه معتقد بوده‌اند که عالم کلّی در انسان مندرج است وبهمین‌مناسبت عالم صغیرش گفته‌اند . ۲۰

ناقهٔ صالح بصورت بُد شتُر — پَی بُریدندش زجهل آن قوم مُر

از برای آب چون خصمش شدند — نانْ کور و آبْ کور ایشان بُدند

ناقةُ الله آب خورد از جوی و میغ — آبِ حق را داشتند از حق دریغ

ناقهٔ صالح چو جسمِ صالحان — شد کمینی در هلاکِ طالحان
تا بر آن اُمّت زحکمِ مرگ و درد — ناقةَ اللهِ و سُقْیاها چه کرد
شحنهٔ قهرِ خدا زیشان بجُست — خونبهای اشتری شهری دُرُست

ب ۲۵۱٤ ـ ۲۵۰۹

۵ **ناقه** : شتر ماده .

صالح : مطابق روایات اسلامی، یکی از پیمبران عرب است که بقوم ثمود فرستاده شده بود ، ثمود دسته‌ای از عرب بودند که در شمال مدینه مسکن داشتند و یکسره نابود شدند و برافتادند و نژاد ایشان منقطع گشت . این دسته از عرب را (عَرَبِ بائده) می‌نامند یعنی برافتاده .

۱۰ **ناقهٔ صالح** : شتری بود که بمعجزهٔ او از کوه بیرون آمد ، قوم ثمود بت پرستان بودند ، صالح آنهارا بخدای یگانه دعوت کرد ، از وی معجزه‌ای خواستند و تقاضا کردند که از کوه شتری ماده و ده ماهه آبستن و پا بزا بیرون آورد ، صالح چنین کرد و آن ناقه درحال بزاد ، بچهٔ او نیز قوی و کلان بود ، صالح با آن قوم قرار گذاشت که آب قریه ، یک روز از آن شتر و بچه‌اش و ۱۵ روز دیگر از آن آنها باشد و آن روز که ناقه آب می‌خورد ، قوم ثمود از شیر ناقه بیاشامند ، ایشان ، آخرالامر ، این قرار را بهم زدند و ناقه را پی زدند و مستحق عذاب شدند و برافتادند . جع : قصص قرآن مجید ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۸۱ ـ ۷۸ ، قصص القرآن ثعلبی ، طبع مصر ، ص۵٦ .

مُرّ : تلخ ، مجازاً بد خوی و بد سرشت .

۲۰ **آب کور** : مفرط درحرص و امساک چنانکه آب هم از سائل و مهمان دریغ دارد . نظیر : نان کور .

ناقةُ الله : اشاره است به آیهٔ شریفه : وَیاقَوْمِ هٰذِهِ ناقَةُ اللهِ لَکُمْ آیَةً فَذَرُوها تَأْکُلْ فی اَرْضِ اللهِ وَلاتَمَسّوها بِسوءٍ . (و صالح گفت

ای قوم من این ماده شتر از آن خداست وگواهی و معجزه‌ای براستی من برای شما ، بهلیدش تا در زمین خدا بچرد و ببد آسیب مرسانیدش .) هود ، آیهٔ ٦٤ .

طالِحان : جمع طالح بمعنی تبه‌کار و نابسامان .

ناقَةَ الله ِ وَسُقْیاها: مقتبس‌است‌از آیهٔ کریمه: فَقالَ لَهُمْ رَسولُ الله ِ ناقَةَ الله ِ وَسُقْیاها . (پس پیمبر خدا بقوم ثمود گفت زنهار ماده شتر خدا را پاس دارید و از آب خوردنش باز مدارید .) والشّمس ، آیهٔ ۱۳ . ۵

شِحْنه : کسی‌که از جانب پادشاه و دستگاه حکومت برای ضبط امور وسیاست مردم شهری منصوب می‌شد و بالطّبع عدّه‌ای از افراد مسلّح بفرمان وی بودند . این‌کلمه در عربی بکسر اوّل است و پارسیان اکنون بفتح اوّل تلفّظ می‌کنند . ۱۰

دُرُسْت : کامل و تمام ، بی‌کم وکاست . نظیر : دُرُستِ دینار و درهم ، ماه ِ درست . جع : فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات ومصطلحات دیوان‌کبیر ، ضمیمهٔ مجلّد هفتم کلیّات‌شمس، انتشارات‌دانشگاه‌طهران، در ذیل:ماه ِ درست.

روح همچون صالح و تن ناقه‌است — روح اندر وصل و تن در فاقه است ۱۵

روح ِ صالح قابل ِ آفات نیست — زخم بر ناقه بود بر ذات نیست

روح ِ صالح قابلِ آزار نیست — نورِ یزدان سغبهٔ کفّار نیست

کس نیابد بر دلِ ایشان ظفر — برصدف آمد ضرر نی برگهر

حق از آن پیوست با جسمی نهان — تاش آزارند و بینند امتحان

بی خبر کآزارِ این آزارِ اوست — آب ِ این‌خُم‌مُتّصِل‌باآب ِ جوست ۲۰

ب ۲۵۲۰ ـ ۲۵۱۵

برای تشبیه تن و جسم آدمی به شتر و ناقه ، جع : ذیل : (ب ١٩٦٦) تن باقتضای میل‌طبیعی بسوی موادّ ارضی می‌گراید ، گرسنه می‌شود وغذا می‌خورد،

غذا ازاجزای زمین بدست می‌آید ولی جان تشنهٔ حقائق ومشتاق عالم غیب‌است و بدان جهان پیوستگی دارد بدین‌معنی روح در وصل می‌زید و تن درفاقه ونیاز می‌گذراند ؛ توضیح آنرا از مولانا بشنوید :

میلِ تن در سبزه و آب روان زآن بود که اصلِ او آمد از آن

۵ میل جان اندر حیات و در حی‌است زآنکه جان لامکان اصل ویست

میل جان در حکمتست و در علوم میل تن در راغ و باغ و درکروم

میل جان اندر ترقّی و شرف میل تن در کسب و اسباب علف

مثنوی ج۳ ، ب ۴۴۳۶ ببعد

جان مجرّد است و نقص و نیاز و درنتیجه ، آفت بدان راه ندارد ، تن

۱۰ بعقیدهٔ قدما مرکّب از عناصر و موادّ زمینی است و بناچار معروض تغییر و تبدیل‌است و ازاینرو درکم وکاست می‌افتد وآسیبهای گوناگون برآن ، عارض می‌شود ،گذشته ازآنکه جان مردکامل ویا متّصف به صلاح و شایستگی قرب خدا ، از هرتعلّق آزاد است ، بردامن کبریای چنین جانی گرد غم و اندوه نمی‌نشیند و تأثّر بدو دست نمی‌یازد ، مخالفان و منکران در غلط می‌افتند وگمان

۱۵ می‌برند که بزخم زبان و ضربت شمشیر می‌توانند مرد حق‌را از دعوت باز دارند ویاچراغ وجودش‌را خاموش کنند بی‌خبر که نیروی ولیّ خدا ازغیب می‌جوشد وعشق لاابالی ازملامت نمی‌ترسد و از تهدید نمی‌هراسد ، ادّعا و تحدّی بنبوّت بدون چنین نیرو واطمینان خاطری هرگز صورت نمی‌بندد و از درون سر نمی‌زند ، انگارکه جسم ولی را نابودکنند وآویزش جان وی را با این تن خاکی

۲۰ بگسلند نه آخر روح دعوت وی پایدار است و هردم شعلهٔ شوقی در جان مستعدّی برمی‌افروزد پس روح ولی هرگز آفت نمی‌بیند وآزرده نمی‌شود .

آنگاه مولانا راز تعلّق حق را با جسم انبیا و اولیا بیان می‌کند بدینگونه که حکمت آن آویزش ، ظهور استعدادهای گوناگون است ، کسی با خدا

جنگ و پیکار ندارد زیرا آنجا که اوست تضادّ منافع و تزاحم اشخاص متصوّر نیست ، هیچ کس با خدا رقابت نمی‌کند ولی همینکه حقیقت درصورت بشری ظهور کرد ، رقابت و همچشمی و کینه و حسد درکار می‌آید و ستیزه و خلاف شعله می‌زند بدین معنی ظهور انبیا و تجلّی اولیا ، محکّ نقد و قلب است و خدا خلق‌را بدین تعلّق و ظهور درمعرض آزمایش قرار می‌دهد . این‌راز را مولانا ۵ در ابیات ذیل واضح‌تر بیان می‌فرماید :

انبیا را واسطه زآن کرد حق تا پدید آید حسدها در قلق

زآنکه کس‌را ازخدا عاری نبود حاسد حق هیچ دیّاری نبود

آن‌کسی کش مثل خود پنداشتی زآن سبب با او حسد برداشتی

مثنوی ج۲ ، ب ۸۱۱ ببعد ۱۰

مصراع اوّل ازبیت (۲۵۲۰) مستفاداست از مضمون حدیث : اِنَّ اللهَ تَعالیٰ قالَ مَنْ عادیٰ لی وَلِیّاً فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ . (خدای تعالیٰ گفت هرکه یکی از اولیای مرا دشمن‌دارد من اورا آگاه می‌کنم ازجنگ خود.) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۸ . مضمون مصراع دوم پیشتر توضیح شد ، جم : ذیل : ب (۱۹۴۵) . ۱۵

بیت (۲۵۱۷) در نسخهٔ چاپ لیدن هست و در نسخهٔ موزهٔ قونیه نیست ، این بیت درهمین دفتر ، جای دیگر آمده‌است . ب (۳۴۹۶) .

زان تعلّق کرد با جسمی اِلـٰه تا که گردد جمله عالم را پناه

ناقهٔ جسمِ ولی را بنده باش تاشوی باروحِ صالح خواجه‌تاش

ب ۲۵۲۱ ، ۲۵۲۲ ۲۰

دلیل دیگر است برتعلّق روح الٰهی به تن یا ابدان انبیا ، فرض دوم مناسب‌تراست برای‌آنکه‌لفظ (جسم)را با یاء نکره‌آورده و «جسمی» گفته‌است پس‌هرجسمی‌مقصود نبوده‌است ودیگرآنکه هرجسمی پناه عالم واقع نمی‌شود و

آن صورت جسمانی انبیا و اولیاست که بسبب معرفت و ارشاد آنها خلق از آفات مکر نفس و دستانهای اهریمنان، امان می‌یابند، ازین مقدّمه نتیجه می‌گیرد که باید ظاهر اولیارا خدمت کرد زیرا سالک هرچه دیرتر، بر سرّ ایشان وقوف می‌یابد.

۵ صالح و هرپیمبری، نزد صوفیان، معنی کلّی و نوعی است و مجموع اوصافی است که در هرکس متحقّق شود او دارای همان مرتبت و در خور همانگونه تعظیم است و بنا براین، حاجت نیست که «صالح» را بمعنی وصفی و صفت روح فرض کنیم چنانکه بعضی از شارحان مثنوی، این بیت و ابیات پیشین را بدین صورت توجیه کرده‌اند.

۱۰ گفت صالح چونک کردید این حسد — بعدِ سه روز از خدا نِقْمت رسد
بعدِ سه روزِ دگر از جانستان — آفتی آید که دارد سه نشان
رنگِ روی جُملتان گردد دگر — رنگ رنگ مختلف اندر نظر
روزِ اوّل رویتان چون زعفران — در دُوم رو سرخ همچون ارغوان
در سوم گردد همه روها سیاه — بعد از آن اندر رسد قهرِ الٰه
۱۵ گر نشان خواهید از من زین وعید — کُرّهٔ ناقه بسوی کُه دوید
گر توانیدش گرفتن چاره هست — ورنه خود مرغِ امید از دام جَست
کس نتانست اندر آن کُرّه رسید — رفت در کهسارها شد ناپدید
گفت دیدیت آن قضا مُعلَّن شدست — صورتِ امید را گردن زدست
کرّهٔ ناقه چه باشد خاطرش — که بجا آرید ز احسان و برّش
۲۰ گر بجا آید دلش رَستید از آن — ورنه نومیدیت و ساعد را گزان

ب ۲۵۲۳ — ۲۵۳۳

نِقْمت: کیفر، پادافراه، عذاب.

جان سِتان: مخفّف جان ستاننده، خدا، مرادف: قابض الارواح.

مرغ از دام جَستن : بکنایت ، از دست رفتن چیزی باحصول نومیدی مطلق از آن .

گردن زدنِ امید : مجازاً تباه کردن و نابود ساختن آرزو .

مُعلَن : آشکارا و واضح .

گزیدن ساعد : بکنایت ، پشیمان شدن . ۵

می‌گویند که چون قوم ثمود ناقه را پی زدند «خبر بصالح آوردند اندهگن شد بگریست و گفت: هلاك ازخویشتن برآوردید . گفت : بچهٔ وی چه کرد ؟ گفتند : سه بانگ بکرد ودرهوا ناپدید شد. صالح گفت : سه‌روز شمارا مهلت باشد ، همچنان بود ، بامداد برخاستند رویهای ایشان زرد بود ، روز دیگر برخاستند رویهای ایشان سرخ بود ، روز سدیگر برخاستند رویهای ایشان سیاه ۱۰ شده بود دانستند که عذاب آمد . صالح از میان ایشان بیرون شد .» قصص قرآن مجید ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۸۱ .

مطابق روایت دیگر ، کرّهٔ ناقه پس‌از کشتن مادرش بکوهی پناه برد ، قوم پیش صالح آمدند وگفتند که ناقه را دریاب که کشته شد وازصالح معذرت خواستند وگفتند که ما ناقه‌را نکشتیم وبی‌گناهیم؛ صالح گفت بنگرید مگر کرّه‌را ۱۵ دریابید که آنگاه عذاب بشما نرسد ، قوم در پی کرّه دویدند ولی باو نرسیدند ، صالح گفت سه روز مهلت دارید ، روز اوّل رویهای شما زرد شود و در دوم روز سرخ و درسوم روز سیاه باشد ، سپس عذاب در رسد . نقل باختصار از قصص القرآن ثعلبی طبع مصر ، ص ۵۹ .

نسخهٔ موزهٔ قونیه ، پس‌از ، ب (۲۵۲۹) این بیت را در حاشیه ۲۰ آورده است :

می‌دویدند از پیِ اشتر چو سگ   چون شنیدند این ازو جمله بتگ

و بعداز ب (۲۵۳۰) این بیت را :

همچو روح پاک کز ننگ بدن	می‌گریزد جانب رَبُّ المِنَن

این بیت در المنهج القوی نیز آمده‌است .

چون شنیدند این وعید مُنکدِر	چشم بنْهادند و آن را منتظر

روز اوّل رویِ خود دیدند زرد	می‌زدند از ناامیدی آهِ سَرْد

۵ سرخ شد رویِ همه روزِ دُوم	نوبتِ اومید و توبه گَشت گُم

شد سیه روزِ سیم رُویِ همه	حکمِ صالح راست شد بی مَلْحَمه

چون همه در ناامیدی سَر زَدند	همچو مرغان در دو زانو آمدند

در نُبی آورد جبریلِ امین	شرحِ این زانو زدن را جاثِمین

زانو آن دم زن که تعلیمت کنند	وز چنین زانو زدن بیمت کنند

۱۰ منتظر گشتند زخمِ قهر را	قهر آمد نیست کرد آن شهر را

ب ۲۵۴۱ – ۲۵۳٤

مُنْکَدِر : تیره و تاریک ، مجازاً سخت و غم انگیز ، صفتی‌است که مشتقّات دیگر آن ، مستعمل نیست .

مَلْحَمه : حادثهٔ بزرگ و صعب ، بی ملحمه ، بی جنجال .

۱۵ جاثِمین : مقتبس است از آیهٔ شریفه : فَاَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَاَصْبَحوا فی‌دارِهِمْ جاثِمینَ . (پس قوم ثمود را صیحهٔ آسمانی فروگرفت وزآن پس همه در بامداد بجای خود مرده و برزانو افتاده بودند .) الاعراف ، آیهٔ ۷۸ .

«ایشان نَطْعها درپوشیدند و سرها بزیر فرو بردند و هریک ازیشان ۲۰ برآن موضع که بود زلزله گرفت ببانگ جبریل آتش برآمد ، باجا بسوختند ، خاکستر گشتند . » قصص قرآن مجید انتشارات دانشگاه طهران ، ص۸۱ ، نیز تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۱۵۳ – ۱٤۷ که قصّهٔ صالح را بتفصیل تمام در بر دارد .

صالح از خلوت بسوی شهر رفت — شهر دید اندر میانِ دود و تَفت
ناله از اجزای ایشان می‌شنید — نَوحه پیدا نوحه گویان ناپدید
ز استخوانهاشان شنید او نالها — اشک ریزان جانشان چون ژالها
صالح آن بشنید و گریه ساز کرد — نوحه بر نوحه گران آغاز کرد
گفت ای قومی بباطل زیستَه — وز شما من پیشِ حق بگْریستَه ۵
حق بگفته صبر کن بر جَوْرشان — پندشان دِه بس نماند از دَوْرشان
من بگفته پند شد بند از جفا — شیرِ پند از مِهْر جوشد وز صفا
بس که کردید از جفا بر جای من — شیرِ پند افسرد در رگهای من
صاف کرده حق دلم‌را چون سَما — روفته از خاطرم جورِ شما
در نصیحت من شده بارِ دگر — گفته امثال و سُخنها چون شکر ۱۰
شیرِ تازه از شکر انگیخته — شیر و شهدی با سخن آمیخته
در شما چون زهر گشته آن سخُن — زآنک زَهرستان بُدیت ازبیخ‌وبُن
چُون‌شوم‌غمگین که‌غم‌شدسرْنگون — غم شما بودیت ای قومِ حَرون
هیچ کس برمرگ غم نوحه کُند — ریشِ سَر چون‌شُد کسی موبَرکَنَد
رُو بخود کرد و بگفت ای‌نوحه‌گر — نوحه‌ات را می‌نیَرْزند آن نَفر ۱۵
کژمخوان‌ای‌راست خوانند ه‌مُبین — کَیْفَ آسیٰ خَلْفَ قَوْمٍ ظالِمین

ب ۲۵۵۸ ــ ۲۵۴۲

تَفْت: گرمی و حرارت.

شیرِ تازه: شیری که بتازگی ازپستان دوشیده باشند، نوعی ازشیر خشک که گوسفند داران درحدود طبس می‌سازند بدین صورت که شیر را می‌جوشانند ۲۰ و هرچند جوشید و مادّهٔ آبی آن کم شد، شیر می‌افزایند تا ستبر و غلیظ شود سپس در سینی‌ها می‌ریزند تا شیر منعقد گردد، این نوع شیر خشک، بسیار چرب است و بشیرینی می‌زند و مزه‌ای خوش دارد، در سفرها با خود همراه

می‌برند و بدان تنقّل می‌کنند ، مجازاً معنی و مضمون بکر .

شیر و شَهْد ، شهد و شیر : بکنایت ، دو چیز موافق ، ضدّ : آب و روغن . نیز نکته‌های لطیف درین مورد از مثنوی .

زهرستان : معدن زهر ، ترکیبی‌است از نوع گلستان ، سروستان ، بیدستان.

۵ مولانا این ترکیب را با توسّع تمام بکار می‌برد ، ازقبیل : غیبستان ، عیبستان ، یوسفستان .

ریشِ سَر : زخمِ سَر ، مقصود کچلی‌است برای آنکه موی سر کسی‌را که کچل می‌شد می‌کندند .

حَرون : ستور سرکش .

۱۰ **مُبین** : آشکار و واضح ، روشنگر . مقصود قرآن مُبین‌است ؛ بعضی فعل نهی خوانده‌اند از دیدن . وآن غلطاست .

کَیْفَ آسیٰ : مقتبس‌است ازآیهٔ شریفه : فَکَیْفَ آسیٰ عَلیٰ قَوْمٍ کافِرینَ (پس چگونه اندوه خورم برقومی ازکافران .) الاعراف ، آیهٔ ۹۳ .

این جمله از قول شعیب پیمبر است ولی پیمبران در نظر مولانا یک

۱۵ حقیقت‌اند که درکالبدهای متعدّد ظاهر می‌شوند بدین جهت می‌گوید : کژ مخوان . کافر و ظالم یک جنس‌اند . وَالْکافِرونَ هُمُ الظّالِمونَ .

این ابیات تفسیرگونه‌ای است ازآیهٔ کریمه : فَتَوَلّیٰ عَنْهُمْ وَقالَ یاقَوْمِ لَقَدْ اَبْلَغْتُکُمْ رِسالَةَ رَبّی وَنَصَحْتُ لَکُمْ وَلکِنْ لاتُحِبّونَ النّاصِحینَ . (صالح روی ازیشان برتافت وگفت ای قوم هرآینه پیام خدای

۲۰ خودرا بشما رسانیدم و برشما دلسوز بودم و پندتان دادم ولی شما پندآموزان را دوست نمی‌دارید .) الاعراف ، آیهٔ ۷۹ .

«چون قوم وی هلاک شدند . وی با جمعی مؤمنان برآن هلاک شدگان زمانی نوحه کردند پس لَبَّیْک زدند و بخانهٔ خدای رفتند .» قصص قرآن

مجید ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۸۲ .

باز اندر چشم و دل او گریه یافت / رحمتی بی علّتی در وَیْ بتافت
قطره می‌بارید و حیران گشته بود / قطرهٔ بی علّت از دریای جُود
عقلِ او می گفت کین گریه زچیست / برچنان افسوسیان شاید گریست
برچه می‌گریی بگو بر فعلشان / بر سپاهِ کینه توزِ بَدْ نشان ۵
بر دلِ تاریکِ پُر زنگارشان / بر زبانِ زهرِ همچون مارشان
بر دم و دندانِ سگسارانه شان / بر دهان و چشم گزدم خانه شان
بر ستیز و تَسْخَر و افسوسشان / شکر کن چون کرد حق محبوسشان
دستشان کژ پایشان کژ چشم کژ / مِهرشان کژ صُلحشان کژ خشم کژ
از پیِ تقلید و معقولاتِ نَقْل / پا نهاده بر سَرِ این پیرِ عَقْل ۱۰
پیر خیرنه جمله گشته پیر خَر / از ریای چشم و گوشِ همدگر
از بهشت آورد یزدان بندگان / تا نُمایدشان سَقَر پَروردگان

ب ۲۵۶۹ ـ ۲۵۵۹

اَفْسوسیان : جمع افسوسی ، مسخره ، درخور دریغ و حسرت ، مجازاً ، ظالم و بیدادگر . افسوس : تمسخر ، دریغ و حسرت : ۱۵

آخر افسوستان نباید از آنک / ملک دردست‌مشتی‌افسوسی‌است

دیوان انوری ، ص ۵۶۶

سگسارانه : مانند سگساران ، قومی افسانه‌ای که سرشان شبیه سر سگ بوده‌است ، ذکر این قوم در داستانهای کهن مانند اسکندرنامه دیده می‌شود ، زکریّا بن محمّد بن محمود قزوینی هم‌ازآنها یاد می کند ، ومی گوید که‌درجزیره‌ای ۲۰ از جزائرِ جنوب ، بنام «بجزیرهٔ سگسار» منزل دارند وآدمیان را می‌خورند . آثارالبلاد ، طبع بیروت ، ص۳۱ .

بگفتهٔ اسدی طوسی ، گرشاسب پهلوان ایرانی و نیای رستم در «جزیرهٔ

قالون » بدین‌قوم باز خورد وباآنها جنگی صعب کرد وپیروز شد ونسل ایشان‌را براناداخت ، گرشاسبنامه ، طبع طهران ، ص ۱۷٤ ــ ۱۷٤ ، وصف این قوم‌را از زبان اسدی بشنوید :

سپاهی که سکسار خوانندشان | دلیران پیکار دانندشان
چوغولانشان‌چهره‌چون‌سگ‌دهن | بسان بزان موی پوشیده تن
بدندان گراز و بدو گوش پیل | برخ زرد و اندام همرنگ نیل
گیاشان بود فرش و گستردنی | زماهی و از میوه‌شان خوردنی

بگفتهٔ استاد نیکلسن ، هردوت مورّخ یونانی نیز از آنها نام برده‌است .

می‌توانید «سگسارانه» را بمعنی‌سگ‌مانند فرض کنید بخصوص‌اگر(دُم)را در اوّل آن بیت بضمّ اوّل بخوانید ، دم سگ ، نمودار و مثال کژی‌است و در عرب بدان مثل می‌زنند : ذَنَبُ الْکَلْبِ لایَسْتَوی . (دم سگ راست نمی‌شود .) التمثیل والمحاضرة ، طبع مصر ، ص ۳۵٤ . درین بیت ، هم ظاهرا بدین معنی‌است :

گر کمندی وقتی اندر حلق سگساران روم
سرکشان درگه الب ارسلان افشانده‌اند

دیوان خاقانی ، ص۱۰۹

سکسار ، در شاهنامه نام قومی‌است که در مازندران می‌زیسته‌اند ، استاد طوس آنهارا از زبان سام نریمان ، بدینگونه وصف می‌کند :

برفتم بدان شهر دیوان نر | چه‌دیوان که شیران پرخاشخر
ز اسبان تازی تکاورترند | زگردان ایران دلاورترند
سپاهی‌که‌سکسارخوانندشان | پلنگان جنگی گمانندشان

شاهنامه ، داستان زال و رودابه

درین مورد ، نیز بمعنی اخیر تواند بود .

گزدُم خانه : لانهٔ گزدُم ، مجازاً محلّ آفت وگزیدن ، دراین مورد از نسخهٔ موزهٔ قونیه ، این کلمه به (ز) با یک نقطه در بالا و حرف بعداز (را) نوشته شده‌است درصورتی که همین کاتب «کژ» را دربیت (۲۵۶۶) با سه‌نقطه دربالا نوشته بود وآن مطابق‌است باتلفّظ مردم جنوب خراسان که این کلمه‌را با حرف پارسی (گاف) و با (ز) حرف بعداز (را) تلفّظ می‌کنند ، مردم ۵ بشرویه و طبس هرگز (کژدم) با (کاف) عربی و (ژ) حرف پارسی بر زبان نمی‌آورند .

مَعْقولاتِ نَقْل : مطالبی که از راه نقل و روایت ، تعقّل شود و یا مسائل برهانی وعقلی که بتقلید از دیگران وبدون تعقّل وتفکّر شخصی فراگیرند مانند فیلسوف نمایان وحکیم شکلان مقلّد که معلوماتشان عبارت‌است ازآنچه ۱۰ درکتب پیشینیان خوانده‌اند و ازخود مطلبی کشف نکرده‌اند وبا هرنکتهٔ تازه بستیزه برمی‌خیزند .

پیرْ خِر : خریدار و طالب پیر راه . در نسخهٔ موزهٔ قونیه با علامت کسره (ِ) در زیر حرف چهارم ، وچنین‌است در اکثر مواضع ازدیوان کبیر ، بدان ماند که این کلمه در لهجهٔ مولانا بکسر تلفّظ می‌شده‌است وکاتبان که ۱۵ بضبط تلفّظ وی مقیّد بوده‌اند آن را با علامت کسره مشکول ساخته‌اند ، مشهور و متداول آن ، در مصدر (خریدن) و مشتقّات آن ، فتح اوّل است .

پیر خر : درقافیهٔ آن بیت ، خر پیراست بتقدیم صفت برموصوف .

سقَر پروردگان : کسانی که مایهٔ پرورش آنها دوزخ و صفات زشت جهنّمی‌است ، کسانی که برای دوزخ پرورده شده‌اند ، دوزخیان . ۲۰

رحمت و دلسوزی بحسب عادت از محبّت می‌خیزد و در انسان غالباً متوجّه‌است بکسانی که نوعی پیوستگی دارند ، درین باره پیشتر سخن گفته‌ایم ، ولی دلسوزی وشفقت مردان‌خدا عام‌است ومعلول‌خویشاوندی وارتباط شخصی

و قبیله‌ای و جنسی و صنفی نیست ؛ این شفقت سایهٔ رحمت الٰهی‌است که کار او ، ازآن سوی علّت و سبب‌است ، مولانا بدین لحاظ ، دلسوزی صالح را «رحمت بی علّت» خوانده‌است .

اهلِ نار و خُلْد را بین همدُکان در میانشان بَرْزَخٌ لا یَبْغیان

اهلِ نار و اهلِ نور آمیخته در میانشان کوهِ قاف انگیخته ۵

همچودرکان‌خاک‌و زرکرد اختلاط در میانشان صد بیابان و رِباط

همچنانکه عِقْدْ دَر ، دُرّ و شَبَه مُخْتَلِط چون میهمان یکْ شَبَه

ب ۲۵۷۳ — ۲۵۷۰

هَمْدُکان : دوتن یا بیشتر که دریک دکان سُکْنیٰ گزینند ، هم‌منزل.

۱۰ **بَرْزَخٌ لایَبْغیانِ** : مَرَجَ الْبَحْرَیْنِ یَلْتَقِیانِ ، بَیْنَهُما بَرْزَخٌ لایَبْغیانِ . (خدا دو دریای شور و شیرین‌را بهم آمیخت درحالی‌که میان آنها حائلی‌است که آنها بیکدیگر نتوانند رسید .) الرّحمٰن ، آیهٔ ۱۹ ، ۲۰ . برای تفسیر آن . جع : شرح مثنوی شریف ، ج۱ ، ذیل : ب (۲۹۷) .

اختلاط : بهم آمیختن ، آمیزش .

۱۵ **رِباط** : کاروان سرایی‌که برای اقامت موقّت مسافران برسر راهها و منازل میان شهرها سازند : میان دو رباط ، عادةً یک منزل راه فاصله‌است .

شَبَه : با هاء مختفی ، سنگی‌است سیاه و برّاق و سُست وقابل اشتعال که عامّه (شَبَق) می‌گویند : نوعی ازمرواربد پست وکم قیمت ، خرمهره ، جَزْعِ یمانی . الجماهر ، طبع حیدرآباد دکن ، ص ۱۲۸ ، ۱۹۹ ، مخزن الادویة ، محیط

۲۰ المحیط ، در ذیل : سَبَج ، شبه .

اختلاف افراد انسان در شکل و صورت ازقبیل رنگ و پستی و بلندی قامت و فربهی و لاغری اندام نه آنهارا در واقع بیکدیگر پیوند می‌دهد و نه از هم می‌گسلد ، آنچه مایهٔ اتّصال آنهاست ، وحدت و یا تشابه عقاید مذهبی

وآداب و عادات و سُنَن و اشتراك و تضاد منافع و دیگر امور معنوی است چنانکه اختلاف و تضادّ آنها سبب جدایی و دوری است ، مردمی و قومی‌را می‌بینیم که در رنگ وپوست یکسان‌اند و ازیک تخم وتباراند ولی برسر اختلاف مذهب دست بخون هم آغشته دارند و یا آنکه با وحدت نژاد و دین ، بسبب تفاوت آداب وسنن ، بایکدیگر نمی‌آمیزند و الفت نمی‌گیرند ، این‌امورمعنوی ۵ که سازندهٔ شخصیّت فرد یا جامعه‌ای محسوب می‌شود بمنزلهٔ سدّ و حائلی نامحسوس‌است‌که افراد و اقوام را از یکدیگر جدا می‌سازد چنانکه با وجود مشابهت صورت ، الفت وآمیزش میان‌آنها ممکن نمی‌گردد زیرا از درون ودر نهان مانعی سخت نیرومند برکاراست‌که آنهارا از یکدیگر بدور می‌دارد ، نیکمردان و بدکاران نیز چنین‌اند ، هردو دسته در هیأت و بشکل برابراند ولی ۱۰ باهم نمی‌آمیزند زیرا صفات و مبادی شخصیّت و اشکال نفسانی ایشان مباین و مخالف یکدیگراست ، این معنی‌را مولانا درضمن تأویل آیهٔ قرآن بمثالی از خاك و زرکه درمعدن باهم آمیخته‌اند ومروارید وخرمهره‌که رشته‌ای آنهارا پهلوی هم قرار می‌دهد و درقیمت تفاوت دارند ، بیان فرموده‌است .

بعضی ازشارحان مثنوی این‌مطلب‌را بمظاهر قهر ولطف ویا اسماء قهریّه ۱۵ و لطفیّه و تجلّی حق درآنها ، متوجّه شمرده‌اند ، این نیز ممکن ولی بغایت دوراست و ابیات واپسین آنرا تأیید نمی‌کند .

بحر را نیمیش شیرین چون شکَر — طعمْ شیرین رنگ روشن‌چُون‌قمر

نیمِ دیگر تلخ همچون زهرِ مار — طعمْ تلخ و رنگ‌مُظْلِم همچوقار

هردُو برهم می‌زنند ازتحت‌و اوج — برمثالِ آبِ دریا موج موج ۲۰

صورتِ برهم زدن ازجسمِ تنگ — اختلاطِ جانها در صلح و جنگ

موجهای صلح برهَم می‌زَنَد — کینها از سینها بر می‌کَنَد

موجهای جنگ بر شکلِ دگر — مِهرها را می‌کُنَد زیر و زبَر

مِهْر تلخان را بشیرین می‌کَشد   زآنک اصلِ مهرها باشد رَشَد
قهرْ شیرین را بتلخی می‌بَرَد   تلخ با شیرین کجا اندر خورد

ب ۲۵۸۱ – ۲۵۷۴

قار : مادّهٔ سیاه نفتی که در معالجهٔ جرب شتران بکار می‌برده‌اند ،
۵ قیر ، زِفت .

اَوْج : طرف بالای هرچیز ، بلندی . نیز ، جع : شرح مثنوی شریف ، ج۲ ، ذیل : ب (۱۲۸۸) .

جسمِ تنگ : جسم از حیث کمّیّت وکیفیّت محدود است بدین لحاظ آن‌را « تنگ » می‌خوانند .

۱۰ اندر خوردن : موافق ومناسب بودن، شایسته بودن . این‌فعل‌را پیشینیان بکار می‌برده‌اند و اکنون متروک‌است ، تنها صفت (درخور) ازین کلمه استعمال می‌شود .

همچنان‌که جامعهٔ انسانی از اضداد وکسانی که بصورت یکسان ودرمعنی مختلف‌اند، ترکیب‌یافته‌است وجود هرفردی ازانسان نیز بجای‌خود، جهانی‌است
۱۵ مرکّب از اضداد و صفات ناهمتا و بتعبیر دیگر ، قوای خیر و شر ، ما هرفردرا شخصی واحد می‌بینیم وعامّه تصوّر نمی‌کنندکه دریک تن ، بحقیقت ، صور و یا اشخاص مختلف گرد آمده‌است ، لیکن شخصیّت انسان بحسب تعاقب فعلیّات و صفات نیک و بد پیوسته متحوّل می‌شود یعنی شخصیّت و یا صورت نفسانی او بدل می‌گردد وآنچه از نخست بود اکنون آن نیست زیرا آثار وجودی او
۲۰ مبدّل می‌شود ، آن مرد حلیم بردبار با ادب که اگر کلمه‌ای زشت می‌شنید ، رویش از شرم سرخ می‌شد و در عرق می‌نشست ، هرگاه عامل غضب شخصی اورا درهیجان آورد مانند جرقّهٔ آتش ازجا می‌جهد وسخنان زشت ودشنامهای نادرخور برزبان می‌آورد و یا کتک می‌زند وگاهی چنان خشمگین می‌شود که

سر از پا نمی‌شناسد و دست بخون کسان می‌آلاید ، این مرد خشمناك جز آن مرد بردبار باهنگ و سنگ‌است ، چرا ؟ برای‌آنکه آثار و خواص وجودیش مبدّل شده‌است ومعیار بشر درتشخیص اختلاف وتعدّد اشیا ، اختلاف وتعدّد آثاری‌است که ازآنها بظهور می‌رسد ، بعقیدهٔ صوفیّه ، هرفعلیّتی که عارض قلب یانفس می‌شود ، صورتی‌است که بر هیولای صورت‌پذیر آن ، عارض‌می‌گردد ، ۵ صورت ، مایهٔ تشخّص و مابه‌الامتیاز ماهیّات‌است بنابراین باتبدّل صورت ، حقیقت باطن آدمی‌تغییرمی‌کند وانسان ، آن‌صورت‌نفسانی‌است‌نه‌هیکل جسمانی.

گفتیم عامل غضب شخصی ، برای آنکه محرّکات هر انسانی با دیگری تفاوت دارد ، یکی از زیان اندك درغضب می‌آید و دیگری از هتك شرف ، سائر عوامل محرّك را برغضب قیاس کنید ، فی‌المثل انسانی را جمال حسّی و ۱۰ دیگری‌را کمال‌معرفت جذب می‌کند ، یکی از زشتی صورت می‌گریزد ودیگری از جهل و فرومایگی می‌رمد پس هرانسانی مرکّب از عوامل نیکی و بدی است ولی ظهورآنها بستگی دارد بمحرّکی مناسب ، ازاینرو می‌توان‌گفت که هرفردی درحدّ خود جهانی‌است که همه چیز دارد ویك چیز و یك شخص نیست .

جهان انسان‌شود انسان‌جهانی ازین پاکیزه‌تر نبود بیانی ۱۵

مولانا از تباین دوحالت صلح و جنگ ویاگرایش فرد ، بسازش وپیکار براختلاف احوال و فعلیّات درون استدلال می‌کند ، این دو حالت ، دُمادُمِ یکدیگر بردل و جان آدمی عارض می‌شوند ، آنهارا به موج دریا تشبیه می‌کند زیرا موج آبی‌است که بسبب جریان هوا یا محرّکی دیگر درآب نقش می‌بندد جنگ و صلح نیز مانند موج دریاست که اسباب مهر و قهر آنهارا برمی‌خیزاند ۲۰ وهم برسیرت‌و سان امواج ازقلب و نفس برمی‌خیزد وخردی و کلانی آن بستگی بشدّت و ضعف اسباب قهر و مهر دارد وموج وار دیر نمی‌پاید بدان جهت که قلب پیوسته درحال دگرگونی وانقلاب‌است ، حالات درونی ، نفس‌را درصور

گوناگون جلوه می‌دهد ولی جز نفس نیست ، موج دریا همچنین صورتی است از آب ، مختلف در مقدار ، از خردی و کلانی و بلندی و پستی امّا آن‌هم در حقیقت آبی‌است که درصورت موج پدید می‌آید .

موج دریا جدا زدریا نیست   موج دریاستیم و دریاییم

۵ می‌توانید این ابیات را توضیح دیگر از اختلاف جامعهٔ انسانی و نه فرد انسان، فرض کنید لیکن چنانکه خواهیم‌دید؛ این‌نظررا ابیات‌بعد تأیید نمی‌کند .

تلخ و شیرین زین نظر ناید پدید   از دریچهٔ عاقبت دانند دید

چشم ِ آخِر بین تواند دید راست   چشم ِ آخُربین‌غروروست‌وخطاست

ای بسا شیرین که چون شکّر بود   لیک زهر اندر شکر مُضْمَر بود

۱۰ **آنک زیرکتر ببُو بشْناسدش   وآن‌دگر چون برلب و دندان زدش**

پس لبش ردّش کند پیش‌از گُلو   گرچه نَعْرَه می‌زند شیطان کُلوا

وآن دگر را درگُلو پیدا کند   وآن دگر را در بَدَن رُسوا کند

وآن‌دگررا درحَدَث سوزش‌دهد   ذوقِ آن زخم ِ جگر دوزش دهد

وآن دگر را بعد ِ ایّام و شُهور   وآن دگر را بعد ِ مرگ از قعرِ گور

۱۵ **ور دهندش مُهلت اندر قعرِ گور   لابُد آن پیدا شود یَوْمَ النُّشور**

ب ۲۵۹۰ — ۲۵۸۲

چشم ِ آخِربین : چشم عاقبت بین ؛ چشم غیبی که فریب‌ظاهر نمی‌خورد ونظر برعاقبت دارد .

چشم ِ آخُربین : دیدهٔ حسّی و حیوانی که بظاهر فریفته می‌شود ومانند ۲۰ ستور در بند علف‌است .

مُضْمَر : نهفته ، پنهان کرده .

گُلو : چنین‌است درنسخهٔ موزهٔ قونیه (بحرکت ضمّه برروی‌حرف‌اوّل) و مطابق‌است با بعضی لهجه‌های محلّی خراسان از جمله شهر مشهد و نیشابور ،

برهان قاطع هم بضمّ اوّل ضبط می‌کند ولی در لهجهٔ اهل بشرویه بفتح اوّل تلفّظ می‌شود مانند لهجهٔ مردم طهران .

کُلُوا : بخورید ، صیغهٔ دوم شخص جمع از امر حاضر در زبان عربی .

حَدَث : مدفوع و افکندهٔ رودهٔ انسان .

شُهور : جمع شهر بمعنی ماه ، جزوی از دوازده جزو سال . ۵

یَوْمَ النُّشُور : روز قیامت که مردگان از گور برمی‌خیزند و در صحرای محشر پراکنده می‌شوند .

چنانکه گفتیم ، مردم شناسی و معرفت انسان بنحو کمال ، سخت دشوار و یا ناممکن‌است از آن جهت که از صفات و معانی مختلف ترکیب یافته و یاآنکه بسبب عروض فعلیّات گوناگون و متعاقب ، شخصیّت وی همواره در تحوّل و ۱۰ تغیّراست بنابراین شخصیّت حقیقی او مناسب آخرین فعلیّتی‌است که نفس او بدان تحقّق می‌پذیرد و رقم سعادت یا شقاوت بر پیشانیش می‌نهد و از اینرو ، آدمی را از دریچهٔ عاقبت باید شناخت : مردم در این شناخت برتفاوت‌اند ، آنها که نظر باطن بین دارند از مقدّمات تحوّل و تبدّل انسان ، پایان کار را بحدس صائب درمی‌یابند؛ اقوال واعمال هرکسی ازنحوهٔ تشخّص نفسانی‌وطرز ۱۵ فکرش حکایت می‌کند . هرفعلیّت ، مقدّمه و بمنزلهٔ علّت اعدادی است برای فعلیّت دیگر ، مثل اینکه ما از هوشمندی و چگونگی و مقدار کوشش اشخاص درجهٔ موفقیّت وکامیابی آنهارا حدس می‌زنیم و اغلب چنان می‌شود ویا بدفرجامی دیگری‌را از اهمال وسست‌رایی‌او ، پیش‌بینی می‌کنیم وغالبا حدس ما راست چنان می‌افتد ، آنهاکه بخصائص روحی انسان درنتیجهٔ آزمایشها ویا ۲۰ بعلّت هوش و خردمندی تند و موشکاف ، آشنائی دارند همچنین ، کیفیّت دگرگونی جان انسانی را از مقدّمات ، حدس توانند زد زیرا هرصفت و یا تشخّص درونی پایهٔ حصول صفتی‌است مناسب خود مثل اینکه در ساختمان

دیوار وسقف، تناسبِ میانهٔ اجزای آنها ضروراست بدین‌جهت مولانا می‌گوید که تلخ و شیرین‌را بچشم دل و نه به چشم حسّ می‌توان دید.

آنگاه بردشواری معرفت انسان دلیل می‌آورد بدینگونه که بسیاری از مردم بسبب قدرتی‌که در اِعمال ریا ونفاق دارند ویا از آن‌رو که آدمی ازدیگر جانوران هوشمندتر است، بالطّبع در اظهار و یا نهفتن افکار و اعمال خود بحکم عقل داوری می‌کنند و برحسب مصلحت بعضی را آشکار و بعضی را پنهان می‌دارد، همنشینان‌او بدین‌سبب درشناخت وی بدرجات مختلف تقسیم می‌شوند، بعضی باوّلین نظر و دیگران در مراحل پیاپی آزمایش می‌شناسند، دسته‌ای از مردم نیز چنان برکتمان قادراند که دراین جهان شناخته نمی‌شوند و باطنشان در آن جهان متمثّل می‌گردد، این معنی‌را به زهری نهفته درشکر، مثال می‌زند که آدمیان‌آنرا بر تفاوت، حسّ می‌کنند، آنها که تیزهوش‌تراند ببو و دیگر کسان یا بحسب درجات هوش و زیرکی در دهان یا گلو یا در روده یا بوقت برون افکندن تمیز می‌دهند، این تفاوت تشخیص ازآنجا می‌خیزد که مراتب دید و بینش چشم عاقبت‌بین هم برصفت قوّهٔ دید حسّی وجسمانی اختلاف می‌پذیرد.

ظاهرا مضمون این ابیات، مستفاداست ازحدیث ذیل: اِنَّ لِلّهِ خَلْقاً یَعْرِفُونَ النّاسَ بِالتَّوَسُّمِ. (خدای را بندگان‌اند که مردم را از روی سیما می‌شناسند.) احادیث مثنوی انتشارات دانشگاه طهران، ص۲۴.

مطابق گفتهٔ بزرگان دین و عقائد مسلمانان، اعمال مردگان، درگور برآنها عرضه می‌شود و دریچه‌ای از بهشت یا دوزخ برروی آنها می‌گشایند، غزّالی درین باره بحثی مفصّل کرده و روایات بسیارآورده‌است، او معتقداست که این مطلب از روی مکاشفات بثبوت رسیده است، از متأخّرین، مرحوم حاج محمّدکریم خان از رؤساء فرقهٔ شیخیّهٔ کرمان و دانشمندان پرکار قرن سیزدهم هجری، هم در باب احوال مؤمنان وکافران، پس‌از مرگ، باشباع و

تفصیل سخن گفته است . احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ٤ ، ص ٣٦٦ ـ ٣٥٤ ، ارشاد العوام ، طبع بمبی (۱۲٦۸) ج۲، ص۸٤ـ۷۳. ظهور شقاوت وسعادت و محاسبهٔ اعمال درقیامت ازعقاید مسلّم ومشهور مسلمانان‌است ، مولانا دربیت (۲۵۸۹ ، ۲۵۹۰) بدین گفته نظر دارد .

هرنبات و شکّری را در جهان ‌‌ مُهلتی پیداست از دَوْرِ زمان ۵
سالها باید که اندر آفتاب ‌‌ لعل یابد رنگ و رَخشانی و تاب
باز تَرّه در دو ماه اندر رسد ‌‌ باز تا سالی گُلِ احمر رَسد
بهرِ این فرمود حق عَزَّ وَجَلَّ ‌‌ سُورةُ اْلاَنْعام در ذِکْرِ اَجَل
این شنیدی مو بمویت گوش باد ‌‌ آبِ حیوانست خوردی نوش باد
آبِ حیوان‌خوان‌مخوان‌این‌راسخُن ‌‌ روحِ نَو بین در تنِ حرفِ کهُن ۱۰
ب ۲۵۹۱ ـ ۲۵۹٦

تاب : تابش ، شعاع و پرتو .

تَرّه : نوع تره بار ازخیار وکدو وکاهو و امثال آن ، بدین معنی است دراصطلاح «تره باغ» که مردم‌مشهد استعمال‌می‌کنند، آنچه ما امروز بنام «تره» می‌شناسیم که نوعی‌ازسبزی خوردنی‌است، نزد قدما «گَنَنْدَنا» نامیده شده‌است. ۱۵

اَجَل : مُهلت ، مدّت مفروض و مقرّر برای سپری شدن چیزی ، سررسید وام ، مدّت زندگانی جانداران ، وقت مرگ ، وقتی‌که برای انقضای عمر درعلم خدا مقرّر شده‌است ، مطابق تعریف متکلّمین .

اَجَلِ طبیعی : زمان بسر رسیدن عمر بسبب فقدان استعداد مزاجی .

اَجَلِ اِختَرامی : مرگ غیر طبیعی که بواسطهٔ عروض اسباب خارجی روی می‌دهد . ۲۰

میان متکلّمین معتزله و اشعریّه دربارهٔ قتل واینکه آیا فعل حق‌است یا نیست بحثهای بی فایده رفته‌است که ما از ذکر آنها تن زدیم .

مقصود از ذکر اجل در سورهٔ الانعام آیهٔ ذیل است : هُوَ الَّذی خَلَقَکُمْ مِنْ طینٍ ثُمَّ قَضیٰ اَجَلاً وَ اَجَلٌ مُسَمّیً عِنْدَهُ . (خداست که شمارا از گل آفرید و مهلتی نهاد و مهلتی است نامزد کرده نزد او .) الانعام، آیهٔ ۲.

مفسّرین ، از روی سیاق آیه و تغییر عبارت در ذکر اجل می‌گویند انسان

۵ دارای دوگونه اجل است ولی در تشخیص آن دو ، اختلاف کرده‌اند بدین صورت : اوّل اجل مردگان‌است و دوم زندگان ، مرگ است و قیامت ، از آفرینش تا مرگ و ازمرگ تا بعث ورستخیز ، عمر رفته وبازماندهٔ هرکس‌است ، اجل طبیعی و اختراهی‌است ، خواب و مرگ است ، وقت حدوث حیاة دنیوی و بعث‌است . مولانا این قول اخیر را برگزیده‌است .

۱۰ صوفیان گفته‌اند که نخست اجل ، امتحان‌است در دنیا و دوم‌اجل ، امتنان است درعُقْبیٰ وبا اوّلین اجل ، طلب سالک‌است که نهایت می‌پذیرد و آخرین اجل ، زمان وصال است که نهایت ندارد . جع : تبیان طوسی ، طبع ایران ، ج۱ ، ص۵۸۹ ؛ تفسیر ابوالفتوح رازی ، طبع طهران ، ج۲ ، ص۲۵٤—۲۵۳ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ٤ ، ص ۱۲ ، لطائف الاشارات از

۱۵ ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی ، شرح مواقف ، طبع آستانه ، ج ۳ ، ص ۱۳۷ — ۱۳٦ ، نهایة الاقدام ، ص ٤۱٦ .

در ابیات پیشین گذشت که ظهور اشیا دارای مراحل مختلف‌است اکنون می‌گوید که حدوث و تکوّن هرحادث وکائنی موقوف است بزمانی معیّن که پیش‌از آن و پس‌از آن ، در وجود نمی‌آید وآن نسبت به اشیا تفاوت دارد

۲۰ چنانکه تره بار در دو ماه وگل سرخ پس‌ازگذشت سالی و لعل درمدّت دراز وطولانی خلعت هستی می‌پوشد وبرای هریک مهلتی مقرّراست که ازآن تجاوز نتواند کرد ، معانی و اوصاف درونی نیز چنین است و بعضی در همین جهان کیفیّت آن پدید می‌آید و برخی مانند سعادت و شقاوت درآخرت ظاهر

می‌گردد ، براین نکته از تکرار اجل درآیهٔ دوم سورهٔ انعام استدلال می‌کنند وچنانکه گفتیم مراد او مدّت حیاة و بعث‌است .

این مضمون ، مستفاد است از گفتهٔ حکیم سنائی :

سالها باید که تا یک سنگ اصلی ز آفتاب
لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن ۵
ماهها باید که تا یک پنبه دانه زآب‌و خاک
شاهدی را حُلّه گردد یا شهیدی را کفن
روزها باید که‌تایک‌مشت‌پشم ازپشت‌میش
زاهدی را خرقه گردد یا حماری را رسن
عمرها باید که تا یک کودکی از روی طبع ۱۰
عالمی گردد نکو یا شاعری شیرین سخن
قرنها باید که تا از پشت آدم نطفهٔ
بوالوفای کُرد گردد یا شود ویس قرن

دیوان سنائی ، ص ۳۷۷ ــ ۳۷۶

درمعارف بهاء ولد (طبع طهران ، ص ۲۴۳) این معنی بامثالی از نباتات ۱۵ آمده ومولانا این دو مثال‌را درهم آمیخته‌است .

قدما معتقد بوده‌اند که‌آفتاب موادّ معدنی‌راکامل و رنگ‌آمیزی می‌کند . «وعلّت وجود اکثر معادن از روی کلّی شعاع آفتاب است واز روی جزوی کواکب . » عرائس الجواهر ، سلسلهٔ انتشارات انجمن آثار ملّی : ص ۱۵ . ویا تفصیل بیشتر ، رسائل اخوان الصّفا ، طبع مصر : ج۲ ، ص۹۲ . ۲۰

در مقامی هست هم این زهرِ مار — از تصاریفِ خدایی خوش گُوار
در مقامی زهر و در جایی دوا — در مقامی کُفر و در جایی روا
گرچه آنجا او گزندِ جان بود — چون بدینجا در رسد درمان بود

آب در غوره تُرُش باشد ولیک چون بانگوری رسد شیرین و نیک
باز در خُم او شود تلخ و حرام در مقامِ سرکگی نِعمَ الْاِدام
ب ۲۶۰۲ – ۲۵۹۸

تصاریف: جمع تصریف بمعنی گردانیدن وتبدیل ، تصرّفات .

۵ **نِعْمَ الْاِدامُ**: مقتبس است از حدیث : نِعْمَ الْاِدامُ الْخَلّ . (چه خوش نانخورشی است سرکه .) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۵ .

بیان تفاوت ناقص وکامل و مرید و پیراست از آن جهت که نکته ولقمه هرچه باشد برکامل حلال است و برناقص پرهیز ؛ واجب است ، پیشتر گفتیم ۱۰ که حلّیّت و حرمت در مورد اشخاص متفاوت است وبستگی دارد به آثاری که از آنها درنفس منعکس می‌گردد چنانکه طاعت وعبادت درمرد ریاکار مُوْرِث دوری و بُعْد از کمال ربوبی است و رقص وسماع و نظائر آن در مرد کامل مُوَلّد حالت و مزید اتّصال است ، ناقص آب قلیل را ماند که باندك پلیدی حکم پاکی را از دست می‌دهد وکامل به دریای بی‌کران ماند که هرگز ناپاك ۱۵ نمی‌شود ، این لطیفه‌را مولانا بمثالی از محسوسات روشن می‌سازد ، مادّهٔ آبی را بنگرید که درغوره ترش است وهمان مادّه درانگورشیرین است ، این حکمی است محسوس که تفاوت مراتب را بحسب مقام و درجهٔ نقص وکمال می‌رساند ، باز همین مادّه بدو صورت تخمیر می‌شود یکی در صورت شراب و دیگری بشکل سرکه ، اوّلین حرام و دومین حلالست و این دلیل تفاوت مراتب است بحسب ۲۰ حکم شرع . برای تفصیل بیشتر ، جع : شرح مثنوی شریف ، ج ۲ ، ذیل : (۱۶۲۵ – ۱۵۷۹).

گر ولی زهری خورد نوشی شود ور خورد طالب سیه هوشی شود
رَبِّ هَبْ لی ازسُلَیْمان آمدست که مده غیرِ مرا این مُلْك دست

تو مکن باغیرِ من این لطف و جُود | این حسد را مانَد امّا آن نبود
نکتهٔ لایَنْبَغی می‌خوان بجان | سِرّ مِنْ بَعْدی زبُخْلِ او مدان
بلکِ اندر مُلکْ دید او صد خطر | مو بمو ملکِ جهان بُد بیمِ سر
بیمِ سَر با بیمِ سِر با بیمِ دین | امتحانی نیست ما را مثلِ این
پس سلیمان همّتی باید که او | بگْذرد زین صد هزاران رنگ و بو ۵
با چنان قوّت که او را بود هم | موجِ آن مُلکش فرو می‌بست دَم
چون برو بنْشست زین اندوه گَرْد | بَرهمه شاهانِ عالَم رحم کرد
شد شفیع و گفت این ملک و لِوا | با کمالی دِه که دادی مر مرا
هرکرا بدْهی و بُکْنی آن کَرَم | او سُلَیْمانست و آنکس هم منم
او نباشد بَعْدی او باشد مَعی | خود مَعی چه بْوَد منم بی مُدَّعی ۱۰
شرحِ این‌فرضست گفتن لیک من | باز می‌گردم بقصّهٔ مرد و زن

ب ۲۶۱۵ ـ ۲۶۰۳

سیَه هوش : دارای فکری تباه که بسوی خطا و نادرستی برد ، تعبیری است مجازی ، نظیر : تاریک دل ، تیره دل ، سیاه اندرون .

بیمِ سَر : خطر برباد رفتن سر و کشته شدن . ۱۵

بیمِ سِرّ : ترس از پراکنده دلی واشتغال باطن به امور دنیا و دوری از حق تعالیٰ .

بیمِ دین : نگرانی ازعملی مخالف شرع .

فروبَستن دم : فرو رفتن نفس بوقت شنا و بازماندن ازکار .

لِوا : پارچه‌ای که برسرنیزه بندند و بجای علم دارند . علم و درفش پادشاهی دراین مورد . ۲۰

دنبالهٔ مطلب پیشین‌است درتفاوت خام و پخته یا ناقص وکامل واصحاب مجاهده و ارباب مشاهده بعبارت دیگر ، منتهیٰ مولانا آنرا به‌آیتی از قرآن که

از قول سلیمان بن داوود است تأیید می‌کند ؛ سلیمان از خدا آن چنان سلطنتی
می‌خواهد که پس‌از وی و یا غیر او ، کسی در خور آن نباشد ، این خواهش و
تقاضا نمودار بخل و حسد است ، انبیا بخیل نیستند و حسد نمی‌ورزند ، این هردو
صفت از تنگ نظری و نقص می‌خیزد که پیمبران از آن منزّه شمرده می‌شوند ،
۵ بیان مولانا حاکی از آنست که تحمّل قدرت و توانایی بی‌حساب از آنگونه که
سلیمان داشت در حدّ هرکس نیست ، قدرت بنحو کلّی مستلزم وجود اسباب
وشرائط فعل وتمکّن از رسیدن بچیزی‌است که مطلوب و دلخواه آدمی‌است ،
میل و قدرت که یکی عامل و محرّك درونی و دیگری خارجی‌است ، آدمی را
گمراه می‌کند ، ورطه‌ای‌است که بسیاران باوجود ادّعای عفّت وپرهیزگاری
۱۰ درآن غرق شده و رهایی نیافته‌اند ، خطری‌است عظیم و دشوار که بصورتهای
گوناگون بظهور می‌رسد ، مردم صاحب قدرت از بیم جان برخود می‌لرزند و
آسوده نمی‌خسبند و از روی اطمینان خاطر ، نمی‌خورند و نمی‌آشامند و در
زندان‌خوف‌ونگرانی بسر می‌برند، ظاهری تمام‌نعمت وباطنی‌همه‌تشویش ونقمت

هنرو زر چوفزون‌شد خطروخوف کنون‌شد
۱۵ ملکانرا تب لرزست و حریرست نهالین

دیوان ، ب ۲۰۹۶٦

مال و اسباب وتجمّل وآرایش سیم و زر دل فریب‌است ، خاطر آدمی‌را
بخود مشغول واز تحصیل کمال معنوی باز می‌دارد ، متملّقان و چاپلوسان بطمع
مال و جاه بگرد آنها مجتمع می‌شوند و خطا و اشتباهشان را به ستایش دور از
۲۰ حقیقت ، بصورت صواب جلوه می‌دهند و بتدریج به‌آنها شخصیّتی تلقینی وغیر
عادی می‌دهند تا برخطاکاری وهواپرستی جری‌تر می‌گردند وبدینگونه درتباهی
فکر وعمل می‌افتند ، باطنشان بکجی و نقص می‌گراید و این «بیم سر» است و
اعمالشان از منهاج قانون و شریعت منحرف می‌شود واین «بیم دین» است .

سلیمان این آفات‌را دریافته بود بدین سبب ازخدا خواست که آن قدرت و پادشاهی‌را که او دارد بدان کس دهد که در رتبت معنوی و بینش حقیقت و دریافت آفات قدرت همپایهٔ او باشد تا از حصول قدرتی بعظمت، چنان و ملکی بوسعت، چنین، در دام غرور نیفتد و دین و دانش وهمّت وبینش خودرا بدست عجب و خودبینی فرو نگذارد پس لفظ «مِنْ بَعْدی» در آیهٔ شریفه ۵ بمنزلهٔ صفت است برای «لِاَحَدٍ» و مفاد آن، تأخّر و دنبال بودن بحسب همّت و مقام معنوی‌است نه تأخّر زمانی.

گفته‌ایم که بعقیدهٔ صوفیان، هریک از پیمبران ازجهت رتبت وحصول معانی غیبی، دارای معنی نوعی و کلّی هستند که در ادوار مختلف ظاهر می‌شوند و فی‌المثل سُلَیْمان، مجموع اوصافی است که پسر داوود بدان تحقّق یافته بود و ۱۰ هرکس که بدان اوصاف متحقّق گردد، او خود سلیمان دیگراست، بصورت مختلف و بحقیقت متّحد، مراد از: او سُلَیْمانست وآنکس هم منم، او نباشد بعدی او باشد متعی. این نکته‌است که باز گفتیم.

و اینک آیهٔ کریمه و اقوال مفسّران: قالَ رَبِّ اغْفِرْ لی وَهَبْ لی مُلْکاً لایَنْبَغی لِاَحَدٍ مِنْ بَعْدی اِنَّکَ اَنْتَ الوَهّابُ. (سلیمان گفت ۱۰ پروردگارا مرا ببخشای و مُلکی بخش که درخور هیچ کس از پس من نباشد که تویی بخشندهٔ بی‌علّت.) سورهٔ ص، آیهٔ ۳۵.

مفسّران پس‌از طرح سؤال (توهّم حسد و بخل که حجّاج بن یوسف درخطبه‌ای سلیمان را بدان متّهم داشت. تلخیص مجمع الآداب، طبع لاهور، ص۱۷۷) بچندگونه در دفع آن کوشیده‌اند: ۲۰

۱ ــ اشاره‌است به استیلای دیو برملک سلیمان و ربودن خاتم و مقصود آن بودکه مرا ملکی ده که دیگربار، دیوان برآن چیره نشوند.

۲ ــ ملک بمعنی قدرت‌است یعنی مرا قدرتی بخش که بدیگر کس ندهی تا آن قدرت معجزهٔ من باشد. معجزه چیزی‌است که دیگری نتواند کرد.

۳ ــ سلیمان بیمار شده بود و پس‌از آنکه صحّت یافت متوجّه شد که پادشاهی انتقال پذیراست بدین جهت خواهان ملکی شد که بارث و دیگر علل و اسباب انتقال ، بدیگر کس نرسد .

٤ ــ معنی این خواهش ، طلب مزید ثواب است زیرا پرهیز ازخوشیهای دنیا با وجود قدرت کار هرکس نیست ، سلیمان ، قدرتی می‌خواست که اورا فریب ندهد تا مستحقّ ثواب بیشتر شود .

٥ ــ لذّات دنیا نقد و از آن آخرت نسیه و پسادست است و از دست دادن‌نقد برای‌نسیه دشواراست سلیمان می‌خواهد که قدرت دنیوی اورا از امور اخروی منصرف نکند .

٦ ــ ملک و قدرت این جهان دیر نمی‌پاید ولی آنها که غافل‌اند دل در حصول آن بسته‌اند ، مطلوب سلیمان اینست که نیروی ظاهری او عبرت آموز غافلان شود .

۷ ــ این دعا به الهام خدا بود و سلیمان ازپیش خود نخواست .

صوفیان ، می‌گویند ، این ملک ، مخالفت نفس ، یا معرفت یا قدرت بر قمع هویٰ یا رضا بقسمت بود ، جنید گفته‌است که سلیمان طلب قدرت کرد و چون از آفات آن آگاه شد گفت بدیگران مده که این‌ملک بدردسر نمی‌ارزد . بعضی نیز گفته‌اند که تمنّای کمال شهود کرده بود .

چنین که می‌بینید ، توجیهی که مولانافرموده ازاین‌همه ، عارفانه‌تر ودقیق‌تر است ؛ توجیهی‌است که مفسّران از قول کسی نقل نکرده‌اند مگر مرحوم سلطان علیشاه گنابادی که نسبت به «الاکابر» می‌دهد و باحتمال هرچه قوی‌تر مقصود او حضرت مولاناست که در موارد بسیار از دقائق گفتارش استفاده کرده‌است .

جع : تفسیر سهل بن عبدالله تستری ، طبع مصر ، ص۱۲۲ ، تفسیر طبری ،

طبع مصر، ج۲۳ ، ص۹۱ ؛ تبیان طوسی ، طبع ایران ، ج۲ ، ص۵۰۷ ؛ تفسیر ابوالفتوح رازی ، طبع طهران ، ج ٤ ، ص ٤۷۰ ــ ٤٦۹ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج۷ ، ص ۲۰٤ ــ ۲۰۳ ، تفسیر نیشابوری ، طبع ایران ، ج۳ ، در ذیل : همین آیه ، بیان السّعادة ، طبع ایران ، ج۲ ، ص۱۷٦ ، حقائق سلمی ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی . ۵

حاصل این آیت ، مطابق توجیه مولانا این می‌شود که سلیمان بکمال رسیده بود و چنان همّتی بلند داشت که مال وجاهش از راه نمی‌برد ، ملک وپادشاهی براستغراقش می‌افزود و بدان زیانمند نمی‌شد ، کسی‌که برقَدَم و همپایهٔ سلیمان باشد از داشتن مال و جاه زیان نمی‌برد ولی ضعیف همّتان که از حالت سلیمانی محروم‌اند در خور آن نیستند ، مفاد دعای سلیمان همین بود پس ولی با سالک ۱۰ وکامل با ناقص درمباشرت امور مادّی واداء تکالیف شرعی تفاوت دارد .

ماجرای مرد و زن را مَخْلَصی باز می‌جوید درون مُخْلِصی
ماجرای مرد و زن افتاد نَقْل آن مثال نفسِ خود می‌دان و عقل
این زن و مردی که نَفْست وخرد نیک بایستست بهرِ نیک و بد
وین دو بایسته درین خاکی سرا روز و شب در جنگ و اندر ماجرا ۱۵
زن همی جوید حویجِ خانگاه یعنی آبِ رُو و نان و خوان و جاه
نفس همچون زن پیِ چاره‌گری گاه خاکی گاه جوید سَرْوَری
عقل خود زین فکرها آگاه نیست در دماغش جز غمِ الله نیست
ب ۲٦۲۲ ــ ۲٦۱٦

خاکی سرا : جهان مادّی ، زمین . ۲۰

حَوَیج : مایحتاج منزل و مطبخ از اسباب و انواع سبزی و تره بار و دانه‌ها و ابازیر :

گه چون حویج دیگ بجوشیم و او بفکر

کفگیر می‌زند که چنین‌است خوی دوست

دیوان، ب ۴۶۵۳

جدول هرگونه حویجی جدا تا مددی یابد از یار یار

همان مأخذ، ب ۱۲۳۸۵

۵

این کلمه مخفّف حوائج است و کسی‌را که وظیفهٔ او تهیّهٔ حوایج مطبخ سلطان‌بوده‌است بدین‌مناسبت (حوایجی) می‌گفته‌اند چنانکه امیر ابوبکر حوایجی از وزراء اتابک ابوبکر بن سعد بن زنگی (۶۵۸ — ۶۲۳) و مقتول مابین سنوات (۶۵۸ — ۶۶۱) بدین نسبت، بمناسبتی که یاد کردیم، شهرت یافته‌است

۱۰ (سعدی نامه، ص۷۴۷) واینکه مؤلّف آنندراج می‌گوید: حویج اصل لغوی ندارد. بجهت غفلت ازین نکته بوده‌است، حویج درمحاورات امروزی اطلاق می‌شود بر نباتی که بیخ آن خورده می‌شود از انواع گزر و زردك؛ لفظ (حوایج) بمعنی مالابدّ مطبخ در معارف بهاء ولد استعمال شده است. معارف بهاء ولد، طبع طهران، ج۱، ۲، ۳، ص ۲۶۳، ج ۴، ص ۸۰.

۱۵ **خانگاه**: منزل وسرای که مشتمل برچند حجره‌است، خانه، درجنوب خراسان، مرادف حجره و اطاق‌است، در ترکیبات: صندوق‌خانه، کتاب‌خانه، تاب خانه، نمازخانه، نیز همین معنی را می‌دهد. خانقاه، محلّ مخصوص صوفیان معرّب این کلمه‌است بلحاظ آنکه مشتمل برچند زاویه بوده‌است.

نفس و عقل یا آرزوخواهی و تدبیر، مایهٔ قوام معیشت ونظام زندگانی

۲۰ هستند، اوّلین برای زندگی مادّی وآبادی جهان و دومین نسبت بتشخیص مصالح ومفاسد وتکمیل روح و قلب ضروراست و بافقدان هریک ازآنها امور زندگی اختلال می‌پذیرد و از نظم و ترتیب می‌افتد؛ این دو برای نیکان و بدان ضروری هستند و هیچ یک، ازآنها بی‌نیاز نیستند چنانکه وجود زن و مرد

برای بقای نسل وآبادی جهان ضروری است و بدون آنها زندگانی بشر دوام ندارد و پایدار نمی‌ماند ، مولانا این مطلب‌را بیان می‌فرماید .

شارحان مثنوی «بهر نیک و بد »را بمعنی نیکی و بدی گرفته‌اند و ناچار تفسیری ناموجّه کرده‌اند .

گرچه سِرّ قصّه این دانه‌ست ودام — صورتِ قصّه شنو اکنون تمام ۵
گر بیانِ معنوی کافی شدی — خلقِ عالم عاطل و باطل شدی
گر مَحبّت فکرت و معنیستی — صورتِ روزه و نمازت نیستی
هدیهای دوستان با همدگر — نیست اندر دوستی اِلّا صُوَر
تاگواهی داده باشد هَدیها — بر مَحبّتهای مُضْمَر در خفا
زآنک احسانهای ظاهر شاهدند — بر محبّتهای سِرّ ای ارجمند ۱۰
ب ۲۶۲۸ — ۲۶۲۳

ازین پیش گفتیم که اعمال ظاهر و حرکات بدنی متولّد از فکر و ارادهٔ انسانی‌است و میانهٔ اعمال و افکار ، پیوندی‌است استوار که اهل نظر وآنها که در روان شناسی دید قوی دارند از روی نوع عمل به فکر و چگونگی احوال نفس پی می‌برند پس هرعملی دلیل‌است بر وجود نوعی از فکر و حالات روح ۱۵ انسانی، بنابراین مقدّمه مولانا نتیجه می‌گیرد که تکالیف شرعی فرض شده‌است تا اداء تکلیف برصحّتِ عقیده دلالت کند وآن را باثبات رساند ، مردم که بیکدیگر هدیه می‌دهند و ادب بجا می‌آورند هم دلیل‌است برآنچه گفتیم، نهایت آنکه نخستین دلیل شرعی و دومین دلیل عرفی و یا طبیعی‌است ، بدین دو دلیل معلوم می‌گردد که نیّت و محبّت از خدمت و اعمال محبّت‌آمیز جدا نشاید بود ۲۰ وآن معنی و حقیقت بدون این شکل و صورت ناقص است زیرا فایدهٔ معانی نفسانی در اعمال خارجی ظاهر می‌شود علاوه برآنکه ما در دنیا و عالم صورت زندگی می‌کنیم نه در عالم معنی تا از شواهد حسّی مستغنی باشیم ، اعمال وآداب

شواهدی هستند که وجود قصد و معنی‌را بتأکید تمام بیان می‌کنند و نقش شکّ و تردّد خاطررا می‌زدایند ، این امری طبیعی و وجدانی‌است ، کسی اگرنسبت بما ادّعای دوستی می‌کند ، انتظار داریم که اعمال او دوستانه و بسود ما باشد ، محبّت بدون خدمت ادّعائی بی دلیل وگواه‌است .

۵ می‌توان گفت که مقصود از بطلان آفرینش در وجود نیامدن و هست ناشدن آنست زیرا حق تعالیٰ همه معنی‌است و فعلش لغو و عبث نیست پس ایجاد عالم با اظهار صورت ملازمه دارد و نتیجه‌اش این می‌شود که معنی بتنهائی کفایت نمی‌کند . سعدی درین باره می‌گوید :

من نیستم ار کسی دگر هست — از دوست بیاد دوست خرسند

۱۰ غزلیّات سعدی ، ص۳۶۰

شاید هم که مولانا می‌خواهد بگوید که ایمان و اعتقاد قلبی ازعمل وطاعت انفکاك نمی‌پذیرد و طاعت شرط صحّت ایمان‌است هرچندکه اشعریان ، ایمان‌را عبارت از نفس تصدیق می‌دانند نسبت بآنچه محقّقاً از شرع رسیده است و صوفیّه نیز اصول اشعریّه را پذیرفته‌اند ، ولی گفتهٔ مولانا منافاتی با این اصل ۱۵ ندارد زیرا بنابراین توجیه ، ایمان بمنزلهٔ اصل وعمل درحکم فرع و اثر آن اصل است . (برای معنی ایمان جع: شرح مواقف ، طبع آستانه ، ج۳ ، ص۲۴۵).

رابطهٔ ایمان وعمل ، درابیات ذیل ازمثنوی روشن‌تر بیان شده‌است :

این نماز و روزه و حجّ و جهاد — هم گواهی دادنست از اعتقاد

این زکات و هدیه و ترك حسد — هم گواهی دادنست از سرّ خود

۲۰ خوان و مهمانی پی اظهار راست — کای مهان ما با شما گشتیم راست

هدیه‌ها و ارمغان و پیش‌کش — شد گواه آنکه هستم باتو خوش

هرکسی کو شد بمالی یا فسون — چیست دارم گوهری دراندرون

گوهری دارم ز تقوی یا سخا — این زکات و روزه در هردو گوا

روزه گوید کرد تقوی از حلال ‌ ‌ در حرامش دان که نبود اتّصال
وآن زکاتش گفت کو از مال خویش ‌ ‌ می‌دهد پس چون بدزدد ز اهل کیش

مثنوی ، ج۵ ، ب ۱۸۳ ببعد

این بحث را مولانا بمناسبت صورت و معنی قصّه پیش آورد و بر مثال معذرتی است از دنبال کردن حکایت با وجود آنکه نکته و سرّ آنرا پیش از ۵ آنکه بپایان رسد : مذکور داشت .

شاهدت گه راست باشد گه دروغ ‌ ‌ مست گاهی از می و گاهی ز دوغ
دوغ خورده مستیی پیدا کند ‌ ‌ های هوی و سرگرانیها کند
آن مُرایی در صیام و در صلاست ‌ ‌ تا گُمان آید که او مستِ وَلاست
حاصل افعالِ برُونی دیگرست ‌ ‌ تا نشان باشد بر آنچ مُضْمَرست ۱۰
یارَب این تمییز دِه ما را بخواست ‌ ‌ تا شناسیم آن نشانِ کژ ز راست

ب ۲۶۳۳ ــ ۲۶۲۹

صَلا : مخفّف صلاة بمعنی نماز است .

وَلا : دوستی .

شاهد و گواهی که برای اثبات دعوی بمحکمهٔ قاضی می‌برند همیشه راست ۱۵ نمی‌گوید و گاهی بدروغ شهادت می‌دهد ، اعمال خارجی نیز گاهی از اخلاص و صدق نهان سر می‌زند و گاهی منشأ آنها ریا و نفاق است ، حالتی که غالب مردم بر آن مجبول‌اند ، انسان بواسطهٔ هوش و زیرکی فطری میانهٔ نیّتها و قصدهای خود فرق می‌گذارد و در کارهای خویش نیز این تفاوت را از نظر دور نمی‌دارد بدینگونه که هرچه را بسود خود می‌بینند اظهار و آنرا که بزیان خویش می‌انگارد ۲۰ کتمان می‌کند و برای آنکه کامیاب شود ، درست و راست ، برخلاف نیّت خود عمل می‌نماید ، دشمن است و مهر می‌ورزد و کارهای دوستانه می‌کند ، طمّاع و حریص است وزهد و استغنا می‌فروشد ، بی ایمان است ولی در روزه و نماز وسائر

طاعات با مؤمنان همداستان می‌گردد ؛ بدلیل آنکه اعمال ظاهری بحسب
عادت بر حسن نیّت و صدق گواهی می‌دهند و انسان پاك و راست رَو آنست
که نیّت وعملش موافق یکدیگر باشد ، فکر نفاق و ریا ازین راه در انسان
ریشه می‌دواند که بموجب این اصل ، غالب مردم بظاهر کار فریب می‌خورند ،
۵ مولانا گواه دروغ آرای و راست گو و یا عمل نفاق آمیز و از صدق انگیخته را
به سرگرانی و مستیی که از دوغ و شراب می‌خیزد تشبیه می‌کند بدان مناسبت که
هردو نوعی تغییر حالت و سرسنگینی‌است ولی کجا حالت مست بی‌خبر وحالت
دوغ خوردهٔ خواب آلود .

ظاهرا این ابیات بمنزلهٔ جواب سؤالی‌است که ممکن‌است ازپیوستگی عمل
۱۰ و نیّت پیش آید بدین صورت که همواره عمل از نیّت پاك حکایت نمی‌کند .
جواب مولانا اینست که آنچه گفته آمد اصلی کلّی‌است مانند اقامهٔ
شهود که نوع بشر در اثبات دعاوی بدان تمسّك می‌جویند و داوران بموجب
آن ، حکم می‌دهند وبدان نمی‌نگرند که بعضی اوقات ، شُهود ، دروغ می‌گویند
ویا مدّعی ، سند جعلی عرضه می‌کند .

۱۵ نظیر آن ، درموضع دیگر از مثنوی :

گر بطرّاری کند پس دو گواه — جرح شد در محکمهٔ عدل اله
هست صیّاد ارکند دانه نثار — نه ز رحم و جود بل بهر شکار
هست گربهٔ روزه‌دار اندرصیام — خفته کرده خویش بهرصید خام
کرده بدظن زین کژی صدقوم را — کرده بدنام اهل جود و صوم را

۲۰ مثنوی ، ج۵ ، ب ۱۹۱ ببعد

مضمون بیت اخیر ناظراست بحدیث ذیل : اَللّٰهُمَّ اَرِنَا الْاَشْیاءَ
کَمَا هِیَ . (خدایا اشیارا چنان‌که هست بما بنمای .) کشف المحجوب ، طبع
لنین‌گراد ، ص ۲۳۱ ، ۵۲۶ ، احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ،

ص ۴۵ ، نظیر آن از قول عیسی (ع) اَرِنی الاَشیاءَ کما خَلَقْتَها . نوادر الاصول ، ص۲۷۶ .

حِسّ را تمیز دانی چون شود	آنکِ حِس یَنْظُرُ بِنورِالله بود
ور اثر نبْوَد سبب هم مُظْهِرست	همچو خویشی کز محبّت مُخْبِرست
نبْوَد آنکِ نورِ حقّش شد امام	مر اثر را یا سببها را غُلام
یا محبّت دَر دَرون شُعْله زند	زَفْت گردد وز اثر فارغ کند
حاجتش نبْوَد پیِ اِعلامِ مِهْر	چون محبّت نورِ خود زَدْ برسپهر
هست تفصیلات تا گردد تمام	این سخن لیکن بجُو تو والسّلام

ب ۲۶۳۹ – ۲۶۳۴

یَنْظُرُ بِنورِالله : اشاره‌است به حدیثی که درشرح مثنوی شریف ، ج۲، ۱۰ ذیل : ب (۱۳۳۱) نقل کردیم .

از ابیات پیشین، واضح گشت که شواهد راست و دروغ درهم آمیخته‌اند و بدشواری می‌توان آنهارا باز شناخت اکنون می‌گوید که احساس و معرفت آدمی مشوب به نقص‌است بدان سبب که از اوهام و اغراض بدور نیست ولی هرگاه حواس انسان بنور معرفت الٰهی که از علّت و غرض پاك است منوّر ۱۰ شود درآن صورت ، معرفتش کمال می‌یابد وبحقیقت وبی‌مظنّهٔ اشتباه، صحیح‌را از سقیم باز تواند شناخت ، آنگاه بطرق معرفت انسان اشاره می‌کند بدینگونه که علم ، گاهی ازطریق اثر حاصل می‌شود مانند آنکه ازگرمی بوجود آتش پی برند وگاه از مؤثّر چنانکه آتش‌را ببینیم وگرمی محلّ را حدس بزنیم ، سپس نتیجه می‌گیرد که با وجود نور خدائی احتیاجی به هیچ یك ازین دو راه نیست ۲۰ وکسی‌که بمرتبهٔ کشف رسیده باشد از دلالت اثر وعلّت بی‌نیازی دارد .

راه دیگر تمیز ، محبّت و عشق شعله انگیزاست ، عشق آتش در دل می‌افروزد و رشتهٔ اسباب و علل را پاك می‌سوزاند و از بحث و استدلال فارغ

می‌گرداند، دلیل عاشق در دل او و باخود اوست، او کاری به اثر و مؤثر ندارد بنابراین توجیه، می‌توان گفت که مولانا حصول معرفت راستین را از دو راه فرض می‌کند یکی از طریق سلوك تا رسیدن بدرجهٔ (قرب النّوافل) که سمع و بصر مبدّل می‌شود و در آن حالت، مؤمن بنور حق ناظر است، دیگر از راه
۵ عشق و جذب که راهی نزدیک‌تر است و در آن هنگام، عشق راهبری را برعهده می‌گیرد و از توجّه به دلیل و مدلول رهایی می‌بخشد.

استاد تو عشق است بدانجا چو رسی — او خود بزبان حال گوید چون کن

* * *

این نقشها نشانهٔ نقّاش بی نشان

۱۰ پنهان ز چشم بد، هله تا بی‌نشان رویم

راهی پُراز بلاست ولی عشق پیشواست

تعلیمان دهد که درو برچه سان رویم

دیوان، ب ۱۷۹۴٤، ۱۷۹٤۵

درصورت اوّلین تمیز برعهدهٔ خود سالك و درصورت دومین برعهدهٔ
۱۵ عشق است، تفاوت از اینجا پدید می‌آید. تعبیر «یا محبّت» اشارتی بدین معنی تواند بود، چاپ لیدن: تامحبّت.

مضمون بیت (۲٦۳۸) نظیر: ب (۱۱٦) است، که ما بجای خود شرح کرده‌ایم.

بی‌گمان مولانا درین تمثیل از گفتهٔ حکیم سنایی استفاده کرده‌است:

۲۰ چون برون تاخت چشمهٔ روشن — حاجتی نایدش بمقرعه زن

این همه طمطراق آب و گل‌ست — ورنه آنجا که محض جان و دل‌ست

چه کند طَرْقُوی مشتی خس — طَرْقوگوی نور خویشش بس

حدیقهٔ سنایی، ص ۹۳

گرچه‌شد معنی دراین‌صُورت پدید　　صورت از معنی قریبست و بعید
در دلالت همچو آبند و درخت　　چون بماهیّت روی دورند سخت
ترکِ ماهیّات و خاصیّات گو　　شرح کُن احوالِ آن دو ماه رُو

ب ۲۶۴۲ — ۲۶۴۰

چاپ لیدن : وآنکه او معنی درین صورت بدید . نسخهٔ موزهٔ قونیه ۵
درکنارهٔ صفحه : شرح کن احوال آن دو رزق جو .

بی گمان و بویژه مطابق چاپ لیدن ، این ابیات در انتقاد طریقهٔ صوفیان جمال پرست است که می‌گفتند : ما معنی را در صورت می‌نگریم . بخصوص اوحدالدّین حامد بن ابی‌الفخر کرمانی (متوفّیٰ ۶۳۵) که چندین رباعی در باب شاهد ، صورت و معنی گفته و در مجموعهٔ رباعیّات او که یکی از معتقدانش ۱۰ در اواسط یااواخر قرن هفتم آنهارا جمع کرده‌است ، دوفصل مخصوص ، هریک مشتمل برچندین رباعی دارد ، این مجموعه متعلّق است بکتابخانهٔ اباصوفیا در استانبول ، بشمارهٔ (۲۹۱۰) و بسال ۷۰۶ کتابت شده‌است .

اوحدالدّین مدّتی دراز در بلاد روم بسر برده ودرشهر قونیه و مَلَطْیه و قیصریّه مریدان وخلفاء معتبرداشته وخانقاه(درقیصریه وملطیه) بناکرده‌است، ۱۵ بی شک جانشینان و مریدان او هنوز در عصر شهرت مولانا در بلاد روم بوده و بطریقهٔ وی دعوت می‌کرده‌اند (جع : مقدّمهٔ نگارنده برکتاب مناقب اوحد الدّین ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب) شمس الدّین تبریزی و مولانا روش اورا در شاهد بازی نپسندیده‌اند (مناقب افلاکی ، طبع انقره، ص۴۴۰ ، ۴۳۹ ، ۶۱۶) بشنوید که اوحدالدّین چه می گوید : ۲۰

دانی که چرا می‌نگرم در صورت　　جز در صورت نمی‌توان معنی دید

* * *

از مادر معنی چو نزاید معنی　　ناچار بصورتی برآید معنی

چون بی‌صورت دید نشاید معنی / صورت باید تا بنماید معنی

* * *

در صورت خوب دید باید معنی / کز صورت زشت خوب ناید معنی
معنی‌دارست صورت زشت ولی / چون خوب بود خوب نماید معنی

* * *

زان می‌نگرم بچشم سَر در صورت / کز عالم معنیست اثر در صورت
این عالم صورتست و ما در صوریم / معنی نتوان دید مگـر در صورت

مجموعهٔ رباعیّات اوحدالدّین

مولانا در ردّ این عقیده می‌گوید که معنی در صورت ظاهر می‌شود ولی صورت بهر حال محدود و معنی بهمه جهت نامحدود است و در صور گوناگون جلوه می‌کند پس صورت اگرچه مظهر معنی‌است ، آنرا چنانکه هست نشان نمی‌دهد و شامل جمیع شؤون و اطوار معنی نیست ، نزدیک است به معنی از آن نظر که معنی درآن ظاهر می‌گردد و دوراست ازآن جهت که محدوداست وهمهٔ اطوارآن در وی پدیدار نشده‌است ، گذشته ازآنکه ظهور معنی در صورت ، آمیخته به احکام و لوازم صورت‌است وآن حقیقت بی‌چون و چند و پاك از آلایش نیست وتا معنی ازمرتبهٔ اطلاق و تنزّه خود تنزّل نکند در صور بادید نمی‌آید مثل آب و درخت است که بی‌هیچ شکّ ، آب ، مایهٔ نموّ و بالیدن درخت‌است ودراجزای آن وجود دارد وساری‌است لیکن حقیقت آب دیگر و ازآن درخت دیگراست، آن، جوهری‌است بسیط و در شمار عناصر و این ، مرکّب‌است واز جنس موالید واگر بلحاظ خاصیت و اثر بنگریم ، آب بنحو مطلق سیراب کننده و مطهّراست و مادّهٔ آبی که در درخت است نه سیرابی می‌دهد ونه چیزی‌را پاك می‌گرداند پس میان معنی وصورت همان فرق وتفاوت

هست که میان آب مطلق و مادّهٔ آبی در درخت و این امری‌است محسوس و سنجیده بمیزان شرع .

می‌توانیم بدینگونه توجیهش کنیم که عکس درخت درآب می‌افتد وشکل درخت دارد ، انعکاس معنی در صورت نیز چنانست ولی از عکس درخت میوه نتوان چید و درسایهٔ آن نتوان خفت ، همچنان مقصود از ریاضت‌وسلوك ۵ روحانی آنست که مقیّد از خود برهد و به مطلق برسد و به صفت اطلاق متّصف گردد امّا پرستش صورت و شاهد بازی خود تعلّق به مقیّد وموجود محدود دیگراست و توقّف و درنگ دراین حالت مانع سالك‌است از وصول بمرتبهٔ اطلاق ، ظاهرا بدین مناسبت مولانا آنگاه‌که حکایت شاهد بازی و پاك بازی اوحد الدّین درمحضر وی کردند ، فرمود : ۱۰

(کاشکی کردی وگذشتی .) مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص۴۳۹ .

مرد گفت اکنون گذشتم از خلاف حکم داری تیغ برکش از غلاف

هرچه گویی من ترا فرمان بَرَم در بد و نیک آمد آن ننْگرَم

در وُجودِ تو شوم من مُنْعَدِم چون مُحبّم حُبّ یُعْمی وَیُصِم

ب ۲۶۴۳ ـ ۲۶۴۵ ۱۵

نیک آمد : مصدر مرخّم‌است از نیک‌آمدن . نظیر : خلاف آمد :

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من

کسب جمعیّت ازآن زلف پریشان کردم

دیوان حافظ ، ص۲۱۷

مُنْعَدِم : نیستی پذیر . عدم پذیر . این کلمه‌را متکلّمین و فقها استعمال ۲۰ کرده‌اند ولی لغویّین و علماء صرف عربی آن را غلط شمرده‌اند بدلیل آنکه (انعدام) از صیغ باب انفعال‌است که برای مُطاوَعه و قبول فعل می‌آید و در قبول‌فعل، بقاء موضوع و وجود فاعل مُطاوِع وفعل‌پذیر شرط‌است درصورتی

که معدوم فعل‌پذیر نتواند بود . علماء صرف درباره‌ٔ صیغه‌ٔ (انفعل) می‌گویند : وَیَختَصُّ بِالعِلاجِ وَالتَّأثیرِ وَمِن ثَمَّ قیلَ انعَدَمَ خَطَأً . شرح شافیه‌ٔ ابن‌حاجب از رضی‌الدّین استرابادی، طبع مصر، ص۱۰۸ ، تاج‌العروس، محیط المحیط ، در ذیل : عدم .

۵ **حُبّ یُعمی وَیُصِمّ** : مقتبس‌است ازحدیث: حُبُّکَ الشَّیءَ یُعمی وَیُصِمُّ . (دوست داشتن تو چیزی را مایه‌ٔ کوری و کری است .) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۲۵ .

دوستی و محبّت از دیدن خوبیها و منفعتها سرچشمه می‌گیرد ، محبّت تا وقتی پایدار می‌ماند که این دید و احساس برجای خوداست ، بادیدن عیب‌و ۱۰ نقص و ضرر ، دوستی بچیزی نمی‌گراید و اگر حصول یافته باشد ، زوال می‌پذیرد ، دوست ، ملامت نمی‌شنود و تحمّل شنیدن عیب محبوب ندارد بدین جهت محبّت‌را مایه‌ٔ کوری‌وکری شمرده‌اند،می‌توان گفت که انسان تا ازدیدن و شنیدن معایب ،کور وکر نشود بسوی محبّت نمی‌گراید زیرا محبّت امری عاطفی‌است ودیدن معایب ومحاسن وسنجش‌آنها بایکدیگر ازجنس ادراک‌است ۱۵ که عقل برعهده دارد .

گفت زن آهنگِ برّم می‌کنی / یا بحیلت کشفِ سِرّم می‌کنی

گفت والله عالِم السرّ الخَفی / کآفرید از خاک آدم را صَفی

در سه گز قالب که دادش وانمود / هرچه در الواح و در ارواح بود

تا ابد هرچه بود او پیش پیش / دَرس کرداز عَلَّمَ الاَسماءخویش

۲۰ تا مَلَک بی‌خود شد ازتدریسِ او / قُدسِ دیگر یافت از تقدیسِ او

آن گشادیشان کز آدم رُو نمود / در گشادِ آسمانهاشان نبود

در فراخی عرصه‌ٔ آن پاک جان / تنگ آمد عرصه‌ٔ هفت آسمان

ب ۲۶۵۲ — ۲۶۴۶

عالمِ السِرّ الْمَخفیّ : دانای راز نهان ، از اوصاف الٰهی‌است .

سه گز قالب : مجازاً قالبی کوتاه و کم پهنا و محدود ، منطوق عدد مراد نیست چنانکه بعضی شارحان تصوّر کرده و برای آن تأویلات شگفت برتراشیده‌اند ، بعضی نیز گفته‌اندکه هر انسانی بذراع دست خود سه گز درازا دارد . مطابق گفتهٔ قدما طول قامت آدم ابوالبشر شصت ذراع بوده‌است (هرذراع بمقدار امتداد دست‌است ازبند مرفق تا سرانگشت میانین .) قصص الانبیاء ثعلبی ، طبع مصر ، ص۲۹ . مولانا این تعبیررا بازهم بکار برده‌است :

بحر علمی در نمی پنهان شده   در سه گز تن عالمی پنهان شده

مثنوی ، ج ۵ ، ب ۳۵۷۹

الْواح : جمع لَوْح بمعنی تخته ، پیشتر که کاغذکم وگران بود ، تخته‌ای مَدْهون که آنرا (نشره) هم می‌نامند برای اطفال مکتبی آماده می‌ساختند ، طفلان برروی این تخته می‌نوشتند و برای درس یا مشق خطّ مجدّد ، آن‌را می‌شستند ، لوح بمعنی نوشته بدین مناسبت استعمال می‌شود ، الواح در اصطلاح عرفا چهاراند : لَوْحِ قضا ، یاعقل اوّل ، لَوْحِ قَدَر ، یانفس ناطقه ، لَوْحِ نفس جزئیّهٔ سماویّه ، لَوْحِ هیولی درعالم صورت . بعضی الواح را به نفوس جزئیّه تفسیرکرده‌اند . رجوع : تعریفات جرجانی، در ذیل : لوح ، کشف اسرار معنوی درشرح ابیات مثنوی .

درس کردن : آموختن ، یادگرفتن .

عَلَّمَ الْاَسْماء : مقتبس‌است ازآیهٔ شریفه که درشرح‌مثنوی شریف، ج۲ ، ذیل : ب (۱۲۳٤) بهمراه اقوال مفسّرین نقل کرده‌ایم .

گشاد : گشایش ، شرح صدر ، درمصراع اوّل . وسعت وفراخی ، در مصراع دوم .

گفت پیغامبرکه حق فرموده‌است   من نگُنجم هیچ در بالا و پَسْت

در زمین و آسمان و عرش نیز من نگنجم این یقین دان ای عزیز
در دل مومن بگنجم ای عجب گر مرا جویی درآن دلها طلب
ب ۲٦۵۵ ـ ۲٦۵۳

طَلَب : امر حاضر و دوم شخص مفرداست ازفعل امر ویاصیغهٔ امری ،
۵ مشتقّ است از (طلبیدن) که پارسی زبانان ازکلمهٔ عربی (طلب) ساخته‌اند :
دوست دارم کودك سیمین بر بیجاده لب
هرکجا زیشان یکی بینی مرا آنجا طلب
دیوان فرخی ، ص۵

نظیر : فهمیدن ، غارتیدن :
۱۰ اندر دوید و مملکت او بغارتید بالشگری گران و سپاهی گزافه کار

* * *

بنگاه تو سپاه زمستان بغارتید هم گنج شایگانت و هم درّ شاهوار
دیوان منوچهری ، ص۲۹

اشاره‌است بحدیث ذیل : لایَسَعُنی اَرْضی وَلاسَمائی وَیَسَعُنی قَلْبُ
۱۵ عَبْدِیَ الْمُؤْمِنِ . (زمین وآسمان من گنجایش مرا ندارد و دل بندهٔ مؤمن
گنجایش مرا دارد .) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۲٦ .
نظیر آن گفتهٔ فیثاغورس حکیم‌است : لَیْسَ لِلّٰهِ تعالیٰ فِی الْاَرْضِ
مَوْضِعٌ اَوْلیٰ بِهِ مِنَ النَّفْسِ الطّاهِرَةِ . (در روی زمین جایی برای خدا
شایسته‌تر از جان پاك نیست .) مختارالحکم ، طبع مادرید ، ص٦۳ .
۲۰ آدم ویاحقیقت انسانی ، بگفتهٔ عارفان ، جامع حقائق ومرآة حَضْرَتَیْن
(غیب و شهادت) است ، آنچه بدین صفت متّصف می‌گردد ، گوشت و
استخوان و اندام آدمی نیست ، دل اوست که براثر مجاهدت و یا کشش عشق
خدایی تا نهایات کمال پیش تواند رفت ، دل که مرکز ادراك پاك‌است بسبب

تواتر تجلیّات و تحقّق بهریک از مراتب آنها ، درپایان کار ، بتمام اسماء و صفات الٰهی متحقّق می‌گردد و تجلّی‌گاه ذات حق می‌شود ، و دل در آن حالت ، که گفتیم صفت جمعیّت بخود می‌گیرد ، ازمحدودیّت و تنگی می‌رهد وفراخ وپهناور می‌گردد ، آن چنان پهناوری که حق درآن تواند گنجید ، امّا آسمان و زمین و دیگر مراتب آفرینش هریک درحدّ خود زندانی‌اند و سر انگشتی از مقام ۵ خود نتوانندگذشت زیرا عشق ندارند و از آمادگی برای یافتن کمال مُضاعَف محروم هستند و بتعبیر صوفیان ، هریک از آنها درتحت تربیت و پروردهٔ اسمی خاصّ‌اند که (ربّ) و پروردگار آنهاست و غایت کمالشان رجوع و یا تحقّق بدان اسم‌است مگر دل آدمی که درتحت تربیت اسم (الله) است که آنرا نمودار جمعیّت و شمول کلیّهٔ کمالات فرض می‌کنند . استناد بدین حدیث راهی‌است ۱۰ برای اثبات مضمون ابیات پیشین .

گفت اُدْخُلْ فی‌عِبادی تَلْتَقی جَنَّةً مِنْ رُؤْیَتی یا مُتَّقی
ب ۲۶۵۶

مقتبس‌است از آیهٔ کریمه: یاأَیَّتُهَاالنَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ، ارْجِعِی الیٰ رَبِّکِ راضِیَةً مَرْضِیَّةً ، فَادْخُلِی فی‌عِبادی ، وَادْخُلِی جَنَّتی ۱۵ (ای جان بحق آرام یافته بپروردگارت بازآی تو از خدا خشنود و خدا از تو خشنود ، بجمع بندگانم پیوند و ببهشت کرامتم اندر رو .) الفجر ، آیهٔ ۲۷ ، ۲۸ ، ۲۹ ، ۳۰ .

مفسّران گفته‌اند که این سخن گفتار فرشتگان‌است که در وقت مرگ یا بعث و یا روز قیامت به مؤمن می‌گویند ، نفس مطمئنّه هم جانی‌است که ۲۰ بنویدهای خداوند و بکرامت مؤمنان درآخرت آرام یافته ویا تسلیم فرمان حق شده و یا بخدا گرویده و دل بامر وَی داده و یا ببشارتهای فرشتگان اطمینان یافته باشد .

رجوع ، بازگشت بنده بحق و یا جان بتن‌است ، درآمدن روح بجمع بندگان ، درقیامت بمعنی‌پیوستن وبابندگان ایزد بودن‌است ، بعضی نیز گفته‌اند که آن ، در وقتی‌است که ملکٔ نامهٔ عمل بدست بنده می‌دهد ، عبادرا هم برخی مخفّف عبادت گرفته‌اند یعنی دربندگی من پیوند .

۵ صوفیان می‌گویند نفس مطمئنّه جانی‌است که خدارا می‌شناسد و یکٔ چشم زدن از دیدار او شکیب ندارد و یا جانی‌است که بحق پیوسته و بجایگاه آمن و دور از فنا رسیده باشد ، بعقیدهٔ صوفیان اطمینان دل وقتی حاصل می‌شود که سکینه بر دل سالکٔ فرو نشیند وآن ، تمثّل صورت شیخ‌است در دل سالکٔ که فکر و حضورش نیز می‌نامند ، تمثّل ، گاه بشکل مباینت وگاه

۱۰ بنحو اتّصال یا اتّحاد ویا وحدت‌است ، اوّل درحالتی‌است که صورت شیخ در دل بصورت ظرف و مظروف‌است و دوم آنگاه که دل بصورت شیخ بنحوی از علائق روحانی می‌پیوندد و سوم هنگامی که آن دو ، ازلحاظ اوصاف برابر می‌شوند و یگانگی روی می‌نماید و چهارم درمقامی‌است که دل درحقیقت شیخ فناء کلّی می‌پذیرد وحکم سلوك از دل برمی‌خیزد و تنها صورت شیخ باقی

۱۵ می‌ماند ودراین‌مرتبه حالت اطمینان وآرامش برباطن‌سالکٔ مستولی می‌گردد ، طلب بنهایت می‌رسد و وصال روی می‌نماید . جنّت نزد آنها دیدار خدا یا بقاء بعدالفناست ، مولانا تفسیر اوّل‌را برگزیده‌است هرچند که آن‌دو، دریکدیگر پیوسته‌اند . جع : تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۳۰ ، ص ۱۰۶ — ۱۰۴ ، تبیان طوسی ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۷۷۵ ، تفسیر ابوالفتوح رازی ، طبع طهران ،

۲۰ ج ۵ ؛ ص ۵۳۱ — ۵۲۹ ؛ تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۸ ، ص ۵۷۰ — ۵۶۹ ، تفسیر سهل بن عبدالله ، طبع مصر ، ص۱۸٤ ، کشف‌الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج۱۰ ، ص٤۹۱ — ٤۸۹ ، حقائق سلمی ، لطائف

الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی ، بیان السّعادة ، طبع ایران ، ج۲ ، ص۳۱۲ .

این بیت بمنزلهٔ دلیل است برای مضمون مصراع دوم از (ب ۲۶۵۵) بمناسبت آنکه در آنجا گفته‌است که خدارا در دل بندگان او باید جست ومفاد این آیت مطابق تأویل مولانا این نتیجه می‌دهد که وصول بلقای حق ، متأخّراست ، از پیوستن بجمع بندگان وی .

عرش با آن نورِ با پهنای خویش — چون‌بدید آن‌را برفت ازجای‌خویش

خود بزرگی عرش باشد بس مدید — لیک صورت کیست چون‌معنی رسید

هرملَک می‌گفت مارا پیش‌ازین — اُلفتی می‌بود بر روی زمین

تخمِ خدمت بر زمین می‌کاشتیم — زان تعلّق ما عجب می‌داشتیم ۱۰

کین تعلّق چیست با این خاکمان — چون سرشتِ ما بُدست از آسمان

اُلفِ ما انوار با ظُلمات چیست — چُون تواند نور با ظُلْمات زیست

آدما آن اُلْف از بوی تُو بود — زآنک جسمت‌را زمین بُد تارو پود

جسمِ خاکت را ازینجا بافتند — نورِ پاکت را درینجا یافتند

این‌که جانِ ما ز روحت یافتَست — پیش پیش از خاك آن می‌تافتَست ۱۵

در زمین بودیم و غافل از زمین — غافل ازگنجی‌که در وَیْ بُد دفین

ب ۲۶۶۷ — ۲۶۵۷

ازجای رفتن : تکان خوردن .

مَدید : کشیده ، مُمْتَدّ ، پهن وگسترده .

اُلْف : مخفّف اُلْفت بمعنی دوستی و خوگری . ۲۰

عَرْش مطابق تعریف متقدّمان جسمی‌است‌که برهمهٔ اجسام احاطه دارد و بدین تعریف ، مطابق است با فلک اطلس و مُحَدّد الجهات در اصطلاح حکما که حدود عالم جسمانی بدان منتهی می‌گردد و فلک نهم است در فرض

منجمان و علماء هیئت ، و بعضی گفته‌اند یاقوتی‌است که از نور خدا می‌درخشد و بهرحال از جنس صورت‌است بدین جهت درعظمت دل مؤمن که ازجنس معنی‌است گم می‌شود وباآن درخور مقایسه نیست ، این مضمون ظاهرا مستند بحدیثی‌است که نگارنده هنوز آنرا نیافته‌است . برای مقایسهٔ دل و عرش از
۵ نظر صوفیان ، جع : مرصاد العباد ، طبع طهران ، ص۱۰۷ — ۱۰۵ .

مطابق روایات اسلامی ، پس‌از آنکه قالب آدم را ازگل سرشتند ، آنرا برسر راه فرشتگان و برروی زمین نهادند وآنها چهل سال برآن قالب خاکی می‌گذشتند ، باحتمال قوی گفتهٔ مولانا بدین روایت ناظراست . جع : تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج۱ ، ص۱۵۶ ، قصص الانبیاء ثعلبی ، طبع مصر ، ص۲۲.

۱۰ چون سفر فرمود ما را زآن مُقام — تلخ شد ما را ازآن تحویل کام
تا که حُجَّتها همی‌گفتیم ما — که بجای ما کی آید ای خدا
نورِ این تَسْبیح و این تَهْلیل را — می‌فروشی بهرِ قال و قیل را
حکمِ حق گسترد بهرِ ما بِساط — که بگویید از طریقِ انبساط
هرچه آید بر زبانتان بی حذر — همچو طفلانِ یگانه با پدر
۱۵ زآنکه این دَمها چه گر نالایقست — رحمتِ من برغضب هم سابقست
از پیِ اِظهارِ این سَبْق ای ملک — درتو بِنْهم داعیهٔ اشکال و شک
تا بگویی و نگیرم بر تو من — مُنْکِرِ حِلْمم نیارد دم زدن
صد پدر صد مادر اندر حلمِ ما — هرنَفَس زاید درافتد در فنا
حلمِ ایشان کفّ بحرِ حلمِ ماست — کف رود آید ولی دریا بجاست
۲۰ خود چه گویم پیشِ آن دُراین صدف — نیست اِلّا کفّ کفّ کفّ کف

ب ۲۶۷۷ — ۲۶۶۷

تَسْبیح : منزّه داشتن خدا ازعیب ونقص ، گفتن سُبْحانَ الله .
تَهْلیل : گفتن لا اِلٰهَ اِلّاالله .

انبساط : گستاخی و ترکِ حشمت ، بی ملاحظگی ، خوش طبعی ، ناز فروشی بسبب نزدیکی و صمیمیّت .

این ابیات ، تفسیرگونه‌ای است ازآیهٔ شریفه : وَاِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ اِنّی جاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلیفَةً قالوا اَتَجْعَلُ فیهامَنْ یُفْسِدُ فیها وَیَسْفِکُ الدِّماءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَنُقَدِّسُ لَکَ قالَ ۵ اِنّی اَعْلَمُ ما لاتَعْلَمونَ . (یاد کن ای پیمبر آنگاه که پروردگارت بفرشتگان گفت من در زمین خلیفتی خواهم گماشت فرشتگان گفتند آیا روا باشد که در زمین کسی‌را گماری که درآن فساد انگیزد و خونها ریزد و اینک ما بهمراه ستایش، ترا تسبیح می‌گوییم و تقدیس می‌کنیم خدا گفت من آن دانم که شما ندانید .) البقره ، آیهٔ ۳۰ . ۱۰

بگفتهٔ بعضی از مفسّرین این خطاب باگروهی از فرشتگان بود که جنّ نام داشتند و در زمین می‌زیستند واز قبیلهٔ ابلیس بودند و چون آدم بجای آنها فرمانروای زمین می‌شد فریاد اعتراض برداشتند وآدم‌را بفساد انگیزی و خون ریزی تهمت زدند و خویش را بتسبیح و تهلیل ستودند . تفسیر طبری ، طبع مصر، ج۱ ، ص ۱۵۵ . ۱۵

قصّهٔ آفرینش آدم و معنی خلافت از مواردی‌است که صوفیان در اثبات اصول خود بدان تمسّک جسته و توجیهات ظریف کرده‌اند ، نمونه‌ای ازگفتار نجم‌الدّین رازی بشنوید : « جملگی ملائکه درآن‌حالت انگشت تعجّب در دندان تحیّر مانده که‌آیا این چه‌سرّاست که‌خاك ذلیل‌را بحضرت ربّ‌الجلیل بچندین اعزاز می‌خوانند و خاك درکمال مذلّت و خواری با حضرت عزّت و ۲۰ کبریائی چندین ناز و تعزّز می‌کند وبااین‌همه حضرت غنا و استغنا باکمال غیرت بترك او نگفت و دیگری‌را بجای او نخواند واین سرّ بادیگری درمیان ننهاد :

هم‌سنگ زمین وآسمان غم خوردم   نه سیر شدم نه یار دیگر کردم

آهو بمثل رام شود با مردم تو می نشوی هزار حیلت کردم

الطاف الوهیّت و حکمت ربوبیّت بسرّ ملائکه فرو می‌گفت که اِنّی اَعْلَمُ مالاتَعْلَمونَ ، شما چه دانید که مارا با این مشتی خاك از ازل تا بابد چه کارها در پیش‌است :

۵ عشقی‌است که از ازل مرا درسر بود کاریست که تا ابد مرا در پیش‌است

معذورید که شمارا با عشق سروکاری نبوده‌است ، شما خشک زاهدان صومعه نشین حظایر قدسید ازگرم روان خرابات عشق چه خبر دارید :

قدر گل و مُل باده پرستان دانند نه تنگ دلان و تنگ دستان دانند

تو باده نخورده چه دانی قدرش سرّیست درین شیوه که مستان دانند

۱۰ سلامتیان را از ذوق حالت ملامتیان چه چاشنی :

درد دل خسته دردمندان دانند نه خوش‌منشان و خیره خندان دانند

از سرّ قلندری تو گر محرومی سرّیست درآن شیوه که رندان دانند

روزکی چند صبر کنید تا من براین یک مشت خاك ، دست‌کاری قدرت بنمایم و زنگار ظلمت خلقیّت از چهرهٔ آینهٔ فطرت او بزدایم تا شما دراین‌آینه

۱۵ آن نقشهای بوقلمون ببینید ، اوّل نقش آن باشد که شمارا همه سجدهٔ او باید کرد . پس از ابر کرم باران محبّت برخاك آدم بارید وخاك‌را گل کرد و بیدِ قدرت درگل ، دل کرد :

از شبنم عشق خاك آدم گل کرد صد فتنه وشور درجهان حاصل کرد

سر نِشتر عشق بر رگ روح رسید یک قطره فروچکید نامش دل کرد

۲۰ جمله ملائکه ملأ اعلیٰ کرّوبی وروحانی درآن‌حال متعجّب‌وار می‌نگرستند که حضرت جلّت بخداوندی خویش درگل آدم چهل شبانه روز تصرّف می‌کرد وچون کوزه‌گر که ازگل کوزه خواهد ساخت آنرا بهرگونه می‌مالد وبرآن چیزها می‌اندازد ،گل آدم‌را درتخمیر انداخته که خَلَقَ الاِنسانَ مِنْ

صَلْصالٍ کَالْفَخّارِ و درهرذرّهٔ ازآن گِل دلی تعبیه کرد :

سراپای مرا دل آفریدند   که مفتون سراپای تو باشد

وآنرا بنظر عنایت پرورش می‌داد و حکمت آنرا با ملائکه می‌گفت ، در گِل منگرید در دل نگرید :

گر من نظری بسنگ بر بگمارم   زآن‌سنگ دلی‌سوخته بیرون‌آید» ۵

مرصاد العباد ، طبع طهران ، ص ۴۲ ـ ۴۱ ، نیز کشف الأسرار ، انتشارات دانشگاه طهران، ج۱ ، ص۱۴۲ ـ ۱۳۹ ، فصوص‌الحکم، طبع بیروت، ص ۵۶ ـ ۴۸ .

بیت(۲۶۷۲)اشاره‌است بحدیث: قالَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ سَبَقَتْ رَحْمَتی غَضَبی . (خدای عزّ وجلّ گفت رحمت و بخشایش من برغضب من پیشی گرفته‌است .) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۲۶ . ۱۰

حقّ آن کف حقّ آن‌دریای صاف   کامتحانی نیست این‌گفت‌و نه لاف

از سرِ مِهر و صفااست و خضوع   حقّ آنکس که بدو دارم رُجوع

گر بپیشت امتحانست این هَوَس   امتحان را امتحان کن یک نفس

سِر مپوشان تا پدید آید سِرم   امر کن تو هرچه بر وَیْ قادرم ۱۵

دل مپوشان تا پدید آید دلم   تا قبول آرم هر آنچ قابلم

چون کنم دردستِ‌من چه‌چاره‌است   درنگر تا جانِ من چه‌کاره‌است

ب ۲۶۸۳ ـ ۲۶۷۸

مصراع دوم ازبیت (۲۶۷۹) مستفاداست ازآیهٔ شریفه : اِنّا لِلّهِ وَاِنّا اِلَیْهِ راجِعون . (ما ازآن خدا و در تصرّف اویم و بازگشت ما بدوست .) البقره ، آیهٔ ۱۵۶ . ۲۰

قبول آوردن : پذیرفتن .

از راستی و صداقت ، بیشتر اوقات ، راستی و صداقت می‌زاید ، همچنین

راز باکسی گفتن موجب آنست که طرف مقابل نیز پرده از راز خود برگیرد یا برای آنکه این هردو حالت، مورث اطمینان است ویا از آن جهت که حسّ خودنمایی انسان بواسطهٔ آن، در هیجان می‌آید و می‌خواهد که خودرا از آنکه دوستی می‌ورزد و یا راز خودرا برملا می‌افکند، دنباله‌تر نبیند مثل آنکه وقتی ۵ کسی هنر خودرا نشان می‌دهد ویا درعلمی ومطلبی خوض می‌کند، آن دیگری بی‌اختیار بعرض هنر و اظهار فضیلت خود می‌پردازد تا او نیز در عرصهٔ هنر و دانش، اندك مایه و دست کم بشمار نیاید وبساکه این‌حالت برسوائی وفضیحت می‌کشد زیرا اوّلین بی تکلّف واز روی طبع و مطابق واقع، مایهٔ دانش وهنر خویش‌را عرضه می‌کند واین دومین از روی تکلّف و باوجود آگاهی اندك، ۱۰ سخن درسخن وی می‌افکند تا بدانجاکه بعضی‌کسان باهمه بی‌خبری و بی‌اطّلاعی برای آنکه ازکاروان فضل و معرفت عقب نمانند دربارهٔ آنچه نمی‌دانند سخن می‌گویند، این بادرهٔ طبیعی‌را ممکن‌است درمجالس ملاحظه کنید، بهمین‌دلیل، گاه می‌شود که بعضی از هوشمندان، برای تحصیل اخبار مهمّ، خبرهای کم اهمیّت را نقل می‌کنند تا شنونده در نشاط آید و حسّ خود فروشیش برآن ۱۵ داردکه خبرهای مهمّ و اسرار را بازگوید، مبالغه در نقل اخبار شگفت و دست بالا گرفتن در ذکر حوادث غریب و شگرف از همین حسّ سرچشمه می‌گیرد.

این ابیات مقولهٔ اعرابی‌است بازن خود.

گفت زن یک آفتابی تافتست	عالمی زو روشنایی یافتست
۲۰ نایبِ رحمان خلیفهٔ کردگار	شهرِ بغدادست از وَیْ چون بهار
گر بپیوندی بدان شَه شه شوی	سوی هر اِدبیر تا کَیْ می‌روی
همنشینی با شهان چون کیمیاست	چون‌نظرشان کیمیایی‌خودکجاست

ب ۲۶۸۷ — ۲۶۸٤

اِدْبیر : امالهٔ ادباراست، مصدر بمعنی صفت فاعلی، بدبخت، بی‌دولت .
نسخهٔ موزهٔ قونیه، نسخه بدل : همنشینی مقبلان .

همنشینی مؤثّراست واین حقیقتی‌است روشن ، براثر صحبت و همنشینی ، صفات درونی انسان بروفق اوصاف همنشین درظهور می‌آید ، خواه نیک یابد زیرا آدمی‌مخلوطی‌است‌ازخیر وشر وصحبت‌محرّکی‌است خارجی‌که خصوصیّات ۵ درون‌را برمی‌انگیزد وظاهر می‌سازد، کیمیا یعنی اکسیر ومادّهٔ مُکَمِّل بعقیدهٔ پیشینیان مس و قلع را به زر و سیم مبدّل تواند کرد بدین جهت صحبت را که مایهٔ تبدیل اوصاف‌است به‌کیمیا تشبیه فرموده‌است ، نظیر :

کیمیائی بود صحبتهای تو کم مباد از خانهٔ دل پای تو
مثنوی ، ج٤ ، ب ۳۵۰۸ ۱۰

خلیفه ، مطابق تعبیر صوفیان کسی‌است که بصفات مُسْتَخْلِف وآنکه خلیفه می‌گمارد، متّصف باشد وبنابراین خلیفهٔ کردگار ، آن کس‌راگویند که از صفات بشری رهیده و به اسماء و صفات الٰهی متحقّق شده باشد ، تفاوت خلیفهٔ خدا با خدا ازآنجاست که اوصاف قهر ولطف در وجود خلیفه بنحو تعاقب ظاهر می‌شود واو درحال وآن واحد بدو صفت متّصف ومظهر دواسم ۱۵ نتواند بود برخلاف حق تعالیٰ که نحوهٔ اتّصاف وی بدین صفات منفکّ و جدا فرض نمی‌شود و او باعتبار جمعیّت ذات درهمه حال بصفات قهر و لطف موصوف است ، فصوص الحکم ، طبع بیروت ، ص ۵۵ ، کشف اسرار معنوی درشرح ابیات مثنوی ، نسخهٔ عکسی .

تأثیر صحبت نزد عرفا مبنی‌است بر «مراقبهٔ برازخ یا شغل برزخ و در ۲۰ تعبیر نقشبندیان ، شغل رابطه» ، می‌گویند : «مرید را بعداز تَخْلیه و تَجْلیه و تَحْلیه لابدّاست از مراقبهٔ شیخ خود بحدّی که اتّحادی روحانی فیمابین ایشان حاصل گردد چه مقرّراست که ارواح انوار مجرّده‌اند و امتیاز ایشان

بشدّت نوریّت و ضعف نوریّت‌است و هرگاه نوری ضعیف‌را با نوری قوی اتّصال روی دهد البتّه قوی می‌گردد مثل اتّصال شعلهٔ نار ضعیف بنار قوی و نزد عرفا مقرّراست که مرید اوّلا باید که مراقبهٔ شیخ خود کند تاآنکه دراو فانی‌شود وخودرا عین‌او بیند دراین‌وقت کمالات شیخ بحسب قابلیّت واستعداد او دراو ظهوری‌یابد بلکه صورت‌ظاهراوشبیه‌باو می‌شود چنانکه مکرّرمشاهده شده بعده بمراقبهٔ مشایخ سلسلهٔ خود مشغول گردد واحِداً بَعْدَ آخَرَ تاآنکه منتهی شود بحضرت خاتم الاولیا که برزخ وُسطیٰ است و بعدازآن بمراقبهٔ برزخ کبریٰ که خاتم‌الانبیاست مشغول شود و باین معنی اشاره فرموده که

دوستی مقبلان چون کیمیاست چون‌نظرشان‌کیمیایی‌خود کجاست

۱۰ ولهٰذا واجب است که شیخ . کامل و واصل بجمیع مراتب و مقامات بوده باشد چه شیخ ناقص‌را چون مریدی مراقب شود ، نوریّت استعداد ذاتی او نیز زایل گشته بظلمات آن شیخ ، مظلم و تیره می‌گردد لهذا فرموده : «سوی هر ادبار تاکی می‌روی . » کشف اسرار معنوی در شرح ابیات مثنوی ، نسخهٔ عکسی .

۱۵ **چشمِ احمد بر ابوبکری زدَه او ز یک تصدیقْ صِدّیق آمده**
ب ۲۶۸۸

دربارهٔ اشتهار ابوبکر به «صِدّیق» در ذیل : ب (۲۳۶۸) سخن گفتیم ، ابوبکر ازمردان نامور اسلام‌است ، او بنا ببعضی روایات ، اوّلین‌کسی بود که بحضرت رسول اکرم (صم) گروید و بمحض اظهار نبوّت ، بی‌آنکه دلیل یا ۲۰ معجزه‌ای از حضرت پیمبر (صم) بخواهد ایمان آورد ، شیعیان و عدّه‌ای از سنّیان می‌گویند که پس‌از حضرت امیرمؤمنان علی (ع) اسلام را پذیرفت ، بروایتی پس‌از زید بن حارثه مسلمان شد ولی متأخّرین اهل سنّت اورا اوّلین کسی می‌شمارند که اسلام‌را قبول کرد .

ثبات قدم او درتصدیق پیمبر تابدانجا بودکه پس‌از نزول سورهٔ رومکه درآن بغلبهٔ رومیان برمردم ایران اشارت رفته است ، با مشرکان مکّه برسر صدق این وعده به پنج یا صد شتر گرو بست ، رسول خدا با او درکارها مشورت می‌فرمود و اورا در غار و بوقت هجرت با خود همراه برد ، وقتی پیمبر (ص) حدیث معراج‌را نقل فرمود وابوجهل بتکذیب برخاست، اوگفت پیمبر هرگز بدروغ نمی‌گراید و اگر از معراج سخن رانده است راست می‌گوید و همچنان‌است که او فرموده است ، بگفتهٔ بعضی اورا بواسطهٔ چنین تصدیق بی قید و شرطی ، صدّیق نامیدند . جع : احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۲۷ ، تاریخ طبری ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص۲۱٤ ؛ تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج۲۱ ، ص ۱٤ــ ۱۱ .

گفت من شه را پذیرا چون شوم بی بهانه سوی او من چون روم
نیسبتی باید مرا یا حیلتی هیچ پیشه راست شد بی آلتی
ب ۲٦۸۹ ، ۲٦۹۰

پذیرا : لایق ، قابل بمعنی مصطلح و متعارف در محاورات یعنی درخور . ممکن‌است که صفت دراین مورد بمعنی مفعولی آمده باشد چنانکه درکلمهٔ (فریبا) بگفتهٔ فرهنگ نویسان ، معنی مفعولی می‌دهد یعنی فریفته :

هم حور بهشت ناشکیبا از تست هم جادو و هم پری فریبا ازتست
مجد همگر

جع : برهان قاطع ، فرهنگ جهانگیری در ذیل : فریبا ، براهین‌العجم ، طبع‌طهران‌درفصل: الفات‌الحاق. نظیر آن، مُردار، که‌آن‌هم‌بمعنی‌مفعولی‌است. مضمون این ابیات شبیه‌است بگفتهٔ سعدی :

در میر و وزیر و سلطان‌را بی وسیلت مگرد پیرامن

سگ و دربان چو یافتند غریب این گریبانش گیرد آن دامن
گلستان سعدی ، ص۳٤

نیز ، کلیله و دمنه ، چاپ مینوی ، ص٦٥ .

همچو آن مجنون که بشْنید از یکی که مرض آمد بلَیْلی اندکی
گفت آوَهْ بی بهانه چون روم ور بمانم از عیادت چون شوم
لَیْتَنی کُنْتُ طَبیباً حاذِقا کُنْتُ اَمْشی نَحوَ لَیْلیٰ سابِقا
ب ۲٦۹۳ – ۲٦۹۱

آوَهْ : با هاء ملفوظ ، اسم صوتی است که بهنگام شکایت از درد و یا تأسّف و حسرت بکار می‌رود .

مأخوذ است از اشعار ذیل که بمجنون بنی عامر (عاشق لیلی) نسبت می‌دهند:
یقولونَ لیْلیٰ بِالْعِراقِ مَریضَةٌ فَیالَیْتَنی کُنْتُ الطَّبیبَ الْمُداوِیا
دیوان مجنون ، طبع بمبی ، ص ۸

یقولونَ لَیْلیٰ بِالْعِراقِ مَریضَةٌ
فَما لَکَ لا تَضْنیٰ وَ اَنْتَ صَدیقُ
سَقَی اللهُ مَرْضیً بِالْعِراقِ فَاِنَّنی
عَلیٰ کُلِّ مَرْضیً بِالْعِراقِ شَفیقٌ
فَاِنْ تَکُ لَیْلیٰ بِالْعِراقِ مَریضَةٌ
فَاِنّیَ فی بَحْرِ الْحُتوفِ غَریقٌ
اَهیمُ بِاَقْطارِ الْبِلادِ وَعَرْضِها
وَما لی اِلیٰ لَیْلَی الْغَداةَ طَریقٌ
همان مأخذ ، ص۲۵

قُلْ تَعالَوْا گفت حق ما را بدان تا بود شرم اِشْکَنی ما را نشان

شب پَران را گر نظر و آلت بُدی روزشان جَولان وخوش حالت بُدی

ب ۲۶۹۴ ، ۲۶۹۵

قُلْ تَعالَوْا : مقتبس است از آیهٔ شریفه : قُلْ تَعالَوْا اَتْلُ ماحَرَّمَ رَبُّکُمْ عَلَیْکُمْ . (بگو ای پیمبر بسوی من آیید که برشما خوانم آنچه را که پروردگارتان برشما حرام کرده‌است .) الانعام ، آیهٔ ۱۵۱ . ۵

پیشتر گفت که وصلت و راه یافتن از دو راه میسّراست یکی مناسبت و نسبت چنانکه میان عاشق ومعشوق و خویشاوندان‌است که وسیلتی‌است نفسانی ویا طبیعی و بواسطهٔ آن ، دوکس بیکدیگر منجذب می‌شوند و اگر آن نباشد راه دوم که چاره‌جویی و خدمت‌است تابوسیلهٔ آن محبّت میان طالب ومطلوب و خادم ومخدوم بحصول پیوندد ، بنابر آنکه هرحادثی اعمّ از درونی وخارجی ۱۰ محتاج‌است بمقدّمات و اسبابی که بدون آنها هرگز در وجود نمی‌آید اکنون می‌گوید راه دیگر اینست که طالب‌را بخوانند وطلب کنند ، راهی که به اسباب وآلات محتاج نیست وکرم محض وبی علّت‌است ، دعوتی‌است که شرم طالبِ بی‌وسیلت را می‌شکند تا بی‌سببی و حیلتی بسوی مطلوب دو اسبه می‌تازد و این همانست که ازآیهٔ شریفه مستفاد می‌گردد . می‌توان گفت که چاره‌جویی نمودار ۱۵ سلوك و دعوت نمونهٔ جذب است در طریق تصوّف . نتیجه اینست که اعرابی فقدان نسبت و حیلت و دعوت را عذری برای درنگ خود در بادیه و نارفتن ببغداد شمرده‌است .

گفت چون شاهِ کرم میْدان رود عینِ هر بی آلتی آلت شود
زآنكٔ آلت دَعْوی‌َاست وهستی‌است کارْ در بی آلتی و پَستی‌است ۲۰

ب ۲۶۹۶ ، ۲۶۹۷

پادشاهان در روزگار پیشین ، دور ازمردم می‌زیستند ، کاخهای رفیع با حصارهای ستبر برمی کشیدند و درون آنها منزل می‌کردند وبرابواب این کاخها

طبقات مختلف خدمتگزاران از غلامان مسلّح و حاجبان و نقیبان ودیگر انواع
خدم و حشم می‌نشستند و بحراست مشغول بودند و هیچ‌کس جز خاصان
نمی‌توانست بدانها نزدیک شود ، دسترسی بملوك برای رعیّت وقتی امکان
داشت که آنها برای شکار ویا چوگان‌بازی برمی‌نشستند و متظلّمان در راهگذر،
۵ انتظار می‌کشیدند ، در چنین وقتی ممکن بود که مردم موکب سلطان و یاروی
اورا تماشا کنند و با دادخواهان شکایت آغازند ، خلفاء بنی العبّاس نیز در
اواخر عهد ، درون قصر خلافت بسر می‌بردند و مردم بنزد خلیفه بار نمی‌یافتند
حتّی ملوك و امراء اطراف که ببغداد می‌آمدند بندرت ، اجازهٔ دیدار خلیفه
حاصل می‌کردند ، این دیدار که با تشریفات بسیار و خاص همراه بود بمدّت
۱۰ کوتاه صورت می‌گرفت و دراز نمی‌کشید ، در اعیاد ، خلفا برمی‌نشستند و با
کوکبهٔ بزرگ درشهر می‌گشتند و مردم از پنجره‌ها و درمعابر ، خلیفه‌را از دور
می‌دیدند .

«وهیچ آفریده‌را از ملوك ایّام و صنادید انام و اشراف اطراف واعیان
زمان درحضرت خلیفه بار نبودی ولی پیش قباب مجد و معالی را سنگی بمشابهٔ
۱۵ حجرالأسود انداخته و طاق اطلس سیاه از مخرجه برصفت آستینی سیاه فرو
گذاشته ، ازسلاطین وملوك اطراف ، کسی‌که بسدّهٔ سدرهٔ طاق عزّت وعتبهٔ
علیّهٔ خلافت تشرّف جستی آن آستین‌را چون دامن کسوت حرم معظّم زیارت
کردی وآن حجررا مانند محاجر بتان بوسه دادی ومراجعت نمودی .

معتاد چنان بود که در اعیاد خلیفه عزم رکوب فرمودی ، براسبی بُراق
۲۰ صورت ، برق رفتار ، گردن بطوق زر و دستارچه مزیّن و مطوّق‌کرده و در
ساخت وستام مرصّع مستغرق ساخته ، سوار شدی وطیلسانی مانند شب دیجور
در روز دولت‌فروگذاشتی ، باافراد سادات وکبار مشایخ عهد .» تاریخ وصّاف،
طبع بمبیی ، ص۲۷ باختصار . خاقانی بدین رسم اشاره می‌کند .

از نشاط آستین بوس امیر المؤمنین سعد اکبر بین مرا گوی گریبان آمده

دیوان خاقانی ، ص ۳۷۳

مولانا نظر بدین رسوم و تنگ بار بودن سلاطین و خلفاء عصر خود می‌گوید که چون اینان برنشینند و بمیدان روند راه وصول گشوده می‌شود و به وسیلت و اسباب حاجت نیست سپس بزبانی صوفیانه می‌گوید که خودنمایی ۵ وخویشتن فروشی ازطریق داشتن وسائل ، آیین تشرّف بحضور خلفا و سلاطین نیست ، آنجا عنایت مؤثّر است نه وسیلت وآلت ، زیرا وسیله سازی دلیل وجود و بقاء شخصیّت و نوعی عرض هنراست و فروتنی و افتادگی در مقابل قدرت مؤثّرتر می‌افتد ، این بیان ، و طرز تعبیر با مسلک فناء وصفی و فعلی در تعبیرات صوفیان مناسبت دارد . ۱۰

گفت کَیْ بی آلتی سودا کنم تا نه من بی آلتی پیدا کنم

پس گواهی بایدم بر مُفْلِسی تا مرا رحمی کند شاهِ غنی

تو گواهی غیرِ گفت و گو و رنگ وا نما تا رحم آرد شاهِ شَنْگ

کین گواهی کو ز گفت و رنگ بُد نزدِ آن قاضیُ‌القُضاه آن جَرْح شد

صدق می‌خواهد گواهِ حالِ او تا بتابد نورِ او بی قالِ او ۱۵

ب ۲۶۹۸ ـ ۲۷۰۲

بی آلتی : درمصراع اوّل با یاء نکره ودر دوم با یاء مصدری بخوانید .

سَوْدا : خرید وفروش ، تجارت ، مجازاً کاری مفید و مقبول .

شَنْگ : ظریف و خوش منش .

قاضی القُضاة : کسی که از جانب خلیفه یا سلطان بشغل قضا در تمام ۲۰ کشور منصوب می‌شد وحق داشت که دعاوی تمام اهل مملکت را بشنود وحلّ و فصل کند و قاضیان شهرها را منصوب یا معزول نماید .

« و می‌فرماییم که تا از حال قضاة و حکّام جملگی ممالک [که] نوّاب و

گماشتگان او باشند و حکم او در تقریر و تغییر منصب ایشان نفاذ دارد، باخبر باشد و هر که را بوفور علم و ظهور دیانت، اهلیّت تقلّد این عمل و استحقاق اعتناق این منصب بیند: این کار دینی بر وی مقرّر دارد.» از فرمانی که بهاء الدّین محمّد بن مؤید بغدادی دبیر علاءالدّین تکش بن ایل ارسلان خوارزمشاه (۵۹۶ ــ ۵۶۸) ازسوی آن پادشاه درنصب صدرالدّین محمّد بن خلف مکّی بمنصب قضاء مملکت (قاضی القضاتی) نوشته است. التّوسّل الی التّرسّل، طبع طهران، ص۷۱.

۵

جَرْح: اظهار چیزی که موجب ردّ شهادت شاهد گردد، اظهار و نمایاندن فسق شاهد. کشّاف اصطلاحات الفنون، در ذیل: جرح.

۱۰ نسخهٔ موزهٔ قونیه؛ نسخه بدل: تا مرا رحمی کند درمفلسی.

مقصود از گفت و رنگ، آن دسته از اعمال ظاهری است که درآنها صدق و اخلاص درون رعایت نشده باشد؛ قاضی القضاة، خدای تعالیٰ است که اَحکم الحاکمین است و مرجع همه احکام بدوست و او بر باطن حکم می‌راند نه بر ظاهر، برخلاف قضاة بشری که بموجب ظواهر، داوری می‌کنند.

۱۵

گفت زن صدق آن بود کز بودِ خویش | پاك برخیزی تو از مجهودِ خویش
آبِ بارانست ما را در سبُو | مُلکَت و سرمایه و اسبابِ تو
این سبوی آب را بردار و رَوْ | هدیه ساز و پیش شاهنشاه شَوْ
گو که ما را غیرِ این اسباب نیست | در مفازه هیچ به زین آب نیست
گر خزینه‌ش پُر متاعِ فاخرست | این چنین آبش نباشد نادرست

۲۰ ب ۲۷۰۷ ــ ۲۷۰۳

صِدْق: راست گفتن، راست گویی، راست کاری، مطابقهٔ خبر با واقع، در اصطلاح منطق و علم معانی، و نزد صوفیان برابر بودن ظاهر و باطن، حق گفتن آنجا که بیم جان است، موافقت دل با زبان، بدین معنی ضدِّ نفاق است،

آنکه چنان باشی که می‌نمایی یا چنان نمایی که هستی ، نیامیختن احوال بمداخلهٔ نفس و اعمال بنقص (از جهت نیّت و شکل ظاهر) و اعتقاد بشک .

بعقیدهٔ عبدالله انصاری : صدق، هرحقیقتی‌را گویند که بکمال ممکن خود رسیده و نصیب خودرا از تمامیّت وجود استیفا کرده باشد ، صدق دارای سه درجه‌است ، یکی صدق قصد و آن توجّه قلب‌است بتمام همّت در سلوك طریق ۵ حق بسبب داعی درونی و میلی که باطن را برسلوك دارد و بدان منجذب کند بی اینکه به ریا یا هرغرض دیگر مشوب باشد . نشانهٔ اینگونه صدق آنست که سالك راست همّت ، هیچ داعی درونی‌را که مخالف وفای عهد باشد بدل راه ندهد و با اضداد ننشیند و از کوشش باز نه ایستد .

دوم ، آنکه زندگی جز برای حق نخواهد (یعنی عمر در خدمت حق ۱۰ گزارد) و در خود جز کمی و کاستی نبیند و به رُخَص و تسهیلات شرعی در اعمال نگراید .

سوم ، آنکه در معرفت خود راست بین باشد بدین معنی که در بدایت کار، عمل‌او ودر وسط ،حال او ودرنهایت ،وقت‌او ، موافق‌رضای‌خدا باشد .

ابن عربی ، صدق‌را به شدّت وصلابت دینی تعریف می‌کند ، بعقیدهٔ او ۱۵ کسی‌که دارای این صفت‌است تأثیر همّت دارد و خوارق وکرامات بر دست وی ظاهر می‌شود ، خدارا نیز صادق گویند پس صدق ، حال‌است اگر صفت بنده فرض شود و مقام‌است اگر صفت الٰهی اعتبارش کنند و چون درمرتبهٔ قرب النّوافل ، صفات حق بجای صفات بنده را می‌گیرد و سالك بخدا می‌بیند و می‌شنود همچنین صدق او ، مقام‌وصفت ثابت می‌شود. شیخ عطّار می‌گوید : ۲۰

صدق چیست در راستی به بودنست در کمانی سر بسر زه بودنست

مصیبت نامه ، ص ٤٤

مقصودش اینست که اگر چون کمان خمیده وکژاست وعیب ونقص دارد

مانند زه کمان مستقیم باشد و خودرا چنان نماید که هست .

صوفیان واپسین ، صدق‌را به پنج درجه تقسیم کرده‌اند: صدق دراقوال و موافقت دل بازبان ، صدق در افعال که وفاکردن به اعمالی شرعی‌است یعنی آنهارا چنانکه حکم شرع‌است بجا آورند، صدق دراحوال که توجّه همّت‌است بجناب حق بی تفرقهٔ خاطر ، صدق همّت یعنی آنکه دل سالک بهرچه تعلّق گیرد ازآن باز نیاید پس چنین سالکی التفات بغیر حق نتواند کرد، صدق نور یعنی کشفی بدون استتار .

بعقیدهٔ مولانا ، صدق ، فنا و نیستی ازخود و آثار خودی‌است یعنی آنکه خودرا نبینند وجهد و کوشش خویش‌را بهیچ انگارد پس بدین‌معنی شامل فنای فعلی و ذاتی‌است .

جع : کتاب الصّدق از ابوسعید احمد بن عیسی‌الخرّاز (متوفّیٰ ۲۷۹) که صدق‌را پایهٔ تمام معاملات واحوال ومقامات قرار داده‌است . رسالهٔ قشیریّه، طبع مصر، ص ۹۸ – ۹۶ ، شرح منازل‌السّائرین، طبع ایران، ص ۹۹–۹۶ ، فتوحات مکّیّة ، ج ۲ ، ص ۲۹۵ – ۲۹٤ ، تعریفات جرجانی ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : صدق ، کشف اسرار معنوی ، درشرح ابیات مثنوی ، نسخهٔ عکسی ، احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج٤ ، ص ۲۸۱ – ۲۷٦ ، شرح ادب الدّنیا والدّین ، طبع آستانه ، ص٤٤۲ – ٤۲۹ . که بیشتر در صدق اقوال سخن گفته‌است .

مَجْهود : عملی که درآن کوشند ، توانایی و طاقت . بدین معنی مصدر است برصیغهٔ اسم مفعول ، نظیر : مَیْسور، مَعْسور، مَجْلود ، مفتون. جع : شرح شافیه ، طبع مصر ، ج۱ ، ص ۱۷۵– ۱۷٤ .

مَفازه : بیابان بی زنهار که درآن آب وعلف نیست .

چیست آن کوزه تنِ مَحْصورِ ما اندرو آبِ حواسِ شورِ ما

ای خداوند این خُم و کوزهٔ مرا — درپذیر از فضل اللهَ اشتَری
کوزهٔ با پنج لولهٔ پنج حِس — پاك دار این آب را از هرنَجِس
تاشود زین کوزه مَنْفَذ سوی بَحر — تا بگیرد کوزهٔ من خوی بَحر
تا چو کوزه پیشِ سلطانش بَری — پاك بیند باشدش شه مُشتَری
بی نهایت گردد آبش بعداز آن — پُر شود از کوزهٔ من صد جهان ۵

ب ۲۷۱۳ ـ ۲۷۰۸

اللهَ اشتَری : مقتبس است ازآیهٔ شریفه : اِنَّ اللهَ اشتَری مِنَ المُؤمِنینَ اَنفُسَهُمْ وَاَموالَهُمْ بِاَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ. (خدای تعالیٰ جان و مال مؤمنان‌را بیهای بهشت خریده‌است.) التّوبه ، آیهٔ ۱۱۱ .

مفسّران می‌گویند که خرید و معامله برخدا روا نیست زیرا خریدار ۱۰ چیزی‌را می‌خرد که ملك او نباشد و می‌خواهد که آن‌را در تملّك آرد و خدا مالك جهان‌است ازاین رو، آیهٔ شریفه‌را ازجنس مجاز و تمثیل فرض می‌کنند بدین معنی که چون بذل جان و مال از سوی مؤمنان ، استحقاق ثواب وبهشت می‌آورد مثل آنست که مالی دربرابر بها وثمنی قرار می‌گیرد وعِوَض ومُعَوَّض فرض می‌شود بدین مناسبت ، آنرا به خرید ومعامله تعبیر کرده‌است . ۱۵

صوفیان گفته‌اند که نفس آرزوکده و بلاخیزاست ، مال نیز سرمایهٔ بزه مندی و عصیان‌است خداوند نسبت ملکیّت مؤمنان‌را ازاین دو سلب کرد زیرا هردو زیان‌آوراست وبجای آن چیزی می‌دهد که سراسر سوداست ، جنید گفته‌است حکمت این خریداری آنست که مؤمنان بر زوال تصرّف خود در جان و مال واقف گردند و درخور مجاورت حق شوند، ابوبکر ورّاق می‌گوید ۲۰ نفس و مال ، وسیلهٔ اداء فرائض و نوافل است و مقصود آنست که مؤمنان بدانند که ازخود چیزی‌ندارند وبعملی که می کنند فریفته‌نشوند واعجاب‌نیاورند.

بعضی از صوفیان واپسین معتقداند که این خریداری حقیقت است و

مجازی نیست زیرا سالک بهنگام اخذ بیعت وکلّوی جان و مال خودرا در
اختیار پیر می‌گذارد ، براین عقیده استدلال بدینگونه می‌کنند که نفس انسانی با
صفت تعلّق آفریده شده وآویزش بهاشیا فطری بلکه فصل ممیّز اوست نسبت
بگوهران مفارق ، وبدین جهت انسان همیشه بچیزی دلبستگی دارد وباصطلاح
۵ سرکلاف خودرا بند می‌کند و بدون آویزش نتواند زیست ، این تعلّق در
طفولیّت با تشخیص عقلانی همراه نیست ولی پس‌از رشد و بلوغ ، بداوری
خرد ، صورت می‌گیرد ، این جان تعلّق جوی آونگی ، گاه از روی غفلت
بمظاهر شیطان می‌گراید وگاهی نیز بحکم خردِ واقع نگر، بمظاهر الٰهی متوجّه
می‌شود ، مؤمنان ازین جنس اخیراند که خدا آنهارا مأمور به بیعت وَلَوی
۱۰ کرده‌است تا تعلّق آنها بحق باشد .

مجع : تفسیر طبری، طبع مصر ، ج۱۱ ، ص۲۳، تبیان طوسی، طبع‌ایران،
ج۱ ، ص۸۶۰ ، تفسیر کشّاف ، طبع مصر، ج۱ ، ص۵۶۹ ؛ تفسیر امام فخر
رازی ، طبع آستانه ، ج٤ ، ص۷٤٦ – ۷٤۳ ، تفسیر نیشابوری ، طبع ایران،
ج۲، ص۲۷۹ ، حقائق سلمی ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری، نسخهٔ
۱۵ عکسی ، بیان السّعادة ، طبع ایران ، ج۱ ، ص۳٤۰ .

تشبیه می‌کند بدن و وجود انسانی‌را به کوزه‌ای که پنج لوله ونایژه دارد ،
کوزه محدوداست و مقدار معیّنی از آب درآن جا می‌گیرد ، قوای انسان نیز
محدوداست ومنابع وصول معرفت بدان نیز درحواس پنج‌گانه محدود می‌شود ،
مقصود آنست که مبادی معلومات آدمی خواه باعتبار ظرف و خواه باعتبار
۲۰ موادّ علمی نهایت می‌پذیرد ولی این کوزه و یا وجود متناهی هرگاه از اغراض
نفسانی بوسیلهٔ مجاهدت پاك شود بعلم بی‌نهایت حق ویا دل مرشد اتّصال می‌یابد
و حوضك آبی‌است که بدریا می‌پیوندد و از پلیدی وآلایش غرض بدور
می‌ماند وآنگاه همان استعدادِ نهایت پذیر ، چنان قدرت و وسعتی حاصل می‌کند

که جهان‌را به انوار دانش و فروغ معرفت پُر می‌کند و روشنی می‌بخشد بدلیل آنکه دل سالک پس‌از مجاهدت و موتِ اختیاری که چهار نوعش فرض می‌کنند یعنی مَوْتِ اَبْیَض (تحمّل گرسنگی) و مَوْتِ اَخْضَر (اکتفا بحدّ اقل پوشش) و مَوْتِ اَسْوَد (بردباری و تحمّل آزار خلق) ومَوْتِ اَحْمَر (مخالفت هوای نفس) تجلّی‌گاه حق می‌شود، تجلّی خدارا نهایت نیست وبدین ۵ سبب، علم ومعرفت حاصل از آن‌که کشف‌است هم نهایت نمی‌پذیرد.

نجس، دراین مورد، اندیشه‌های زشت وآلوده بغرض و منبعث ازتقلید و تلقین‌است زیرا ادراك، حکم مُدْرَك و علم، صفت معلوم بخود می‌گیرد و بنابراین، علم وادراك وقتی شریف‌است که بامری شریف وگرانمایه تعلّق‌گیرد و برخلاف اگر بامری خسیس و فرومایه متعلّق شود آن علم، حکم معلوم ۱۰ دارد و فرومایه و پست است. نیز، جع: شرح مثنوی شریف، ج۲، ذیل: ب (۱۸۸۲) که بمناسبت گفتهٔ مولانا درین باره بحث کرده‌ام.

لولها بربند و پُر دارش ز خُم گفت‌غُضّوا عَنْ هَوا اَبْصارَکُم

ب ۲۷۱۴

مقتبس‌است‌از آیهٔ شریفه: قُلْ لِلْمُؤْمِنِینَ یَغُضّوا مِنْ اَبْصارِهِمْ. ۱۵ (ای پیمبر مؤمنان را بگوی تا چشمهای خودرا از حرام فرو بندند.) النّور، آیهٔ ۳۰.

بگفتهٔ مفسّران «مراد نه آنست‌که اِطْباق جَفْن کنند بر حدقه «مراد آنست‌که چشم نگاه‌دارند ازآنچه ایشان‌را نیست‌که دراو نگرند از روی‌عقل وشرع. بعضی گفتند (مِنْ) زیاده‌است ودرست آنست‌که زیاده نیست وانّما ۲۰ فائدهٔ او تبعیض است ای قُلْ لَهُمْ لایَنْظُروا اِلیٰ بَعْضِ مایَنْظُرون، برای آنکه همه نظر حرام نیست وغَضّ بصر از همه چیزی واجب نیست انّما

واجب از محرّمانست پس معنی تبعیض حاصل است . » تفسیر ابوالفتوح رازی ، طبع طهران ، ج٤ ، ص٣١ .

بگفتهٔ صوفیان ، چشم تن از حرام و چشم دل از ماسوای حق بسته باید داشت ، بعضی گفته‌اند که مقصود حفظ خواطراست ازنظر به‌آفرینش هرچند
٥ که بحسب ظاهر مُباح‌است برای آنکه سالک مانند کسی‌است که بقصد حجّ احرام می‌بندد و مادام که سلوك خودرا تمام نکند ترك نظر بغیرحق و انصراف ازعموم خوشیها براو واجب‌است . فائدهٔ ترك نظر دفع خاطرهای پلیداست از آن جهت که نظر ، فکر را برمی‌انگیزد و بسوی بیرون، گرایان می کند ، تأویل مولانا بگفتهٔ صوفیان نزدیک است نهایت آنکه او ترك نظر را برحسب مثال
١٠ و از باب استناد به‌آیهٔ کریمه می‌آورد و مقصود آنست که تمامی حواس را از التفات بغیر حق واز خواهشهای نفسانی نگاه باید داشت . جع : تفسیر سهل‌بن عبدالله ، طبع مصر ، ص ١٠٣ ، حقائق سلمی ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری . نسخهٔ عکسی : بیان السّعادة ، طبع طهران ، ج٢ ، ص٦٨ .

ریشِ او پُرباد کین هدیه کراست … لایقِ چون او شهی اینست راست
١٥ زن نمی دانست کآنجا برگذر … هست جاری دجلهٔ همچون شکر
در میانِ شهر چون دریا روان … پُر زِکَشتیها و شَسْت ماهیان
رَو بتَرِ سلطان و کار و بار بین … حسّ تَجْرِی تَحْتَهَاالْاَنْهار بین
این چنین حسها و ادراکاتِ ما … قطرهٔ باشد درآن نهرِ صفا

ب ٢٧١٩ — ٢٧١٥

٢٠ **پُرباد بودن ریش** : بکنایت ، غرور و خود بینی . نظیر : باد بروت ، باد سبیل .

شَسْت : قُلّاب ماهی گیری . معرّب آن شِصّ‌است .

تَجْرِی تَحْتَهَاالْاَنْهار: مقتبس‌است ازآیهٔ کریمه: اَیَوَدُّ اَحَدُکُمْ

اَنْ تَکونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخیلٍ واَعْنابٍ تَجْری مِنْ تَحْتِهَا الاَنْهارُ.
(آیا کسی از شما دوست دارد که اورا باغی از خرماها و انگورها باشد که از زیرآنها جوهای آب رواناست.) البقرة، آیهٔ ۲۶۶ . نظیر این تعبیر درقرآن کریم بسیار می‌آید .

• صفات کمال درخلق بنحو تقیّد و محدودیّت وجود دارد و درحق بنحو اطلاق ، موجود است ازآن جهت که صفت تابع موصوف خویش است بنابراین ، سمع خَلْقی قطره‌ای‌است از دریای سمع حق و بصر چکّره‌ای است از دریای بصر او چنانکه بدن ذرّه‌ای است از جسم کلّ و نفس رشحه‌ای‌است ازنفس کلّی و خیال مقیّد قطره‌ای‌است از بحر خیال مطلق و عقل جزوی و وجود جزئی هریک حصّه‌ای‌است از عقل و وجود کلّی . ۱۰

مرد گفت آری سبو را سَر بیند — هین که این هدیه‌ست ما را سودمند
در نمد در دوز تو این کوزه را — تاگشاید شه بهدیه روزه را
کین چنین اندر همه آفاق نیست — جز رَحیق و مایهٔ اَذْواق نیست
زآنک ایشان زآبهای تلخ و شور — دایما پُر علّت اند و نیم کور
مرغ کآبِ شور باشد مَسْکَنش — او چه داند جای آبِ روشنش ۱۵
ای که اندر چشمهٔ شورست جات — تو چه دانی شَطّ و جیحون و فرات
ای تو نارَسته ازین فانی رِباط — تو چه دانی مَحْو و سُکر وانبساط
ور بدانی نَقْلت از اب و جَدست — پیشِ تو این نامها چون اَبْجَدست
ابجد و هَوَّز چه فاش است و پدید — برهمه طفلان و معنی بس بعید

ب ۲۷۲۸ — ۲۷۲۰ ۲۰

رَحیق : بادهٔ ناب .
اَذْواق : جمع ذوق .
مرغ کآب شور الخ : ماخوذاست از مثل :

مرغی که خبر ندارد از آب زلال منقار در آب شور دارد همه سال
امثال و حکم دهخدا ، در ذیل : همین مثل . مجالس سبعهٔ مولانا ، چاپ
انقره ، ص ۵۳ .

فانی رباط : دنیا .

۵ **متحنو** ، **سُکُنو** : جع : شرح مثنوی شریف ، ج ۱ ، ذیل : ب ۵۷۵ .

اِنْبِساط : گسترش و پهن شدن جسم بر سطح چیزی ، ترک حشمت و
آزرم داشت که نتیجهٔ آن عمل بمقتضای سرشت وجبلّت است تا هرچه خواهد
گوید و کند بی آنکه حرمت وشکوه کسی وی را از آن باز دارد ، در اصطلاح
صوفیّه ، آنست که از خلق بخاطر حفظ حظّ خود روی درنکشد و باآنها در
۱۰ کار و سخن آید و سعهٔ صدر نشان دهد بشرط آنکه از حدود شرع نگذرد و
درمحظور نیفتد ، و این را انبساط باخلق گویند . آنکه بیم و امید ، سالک را از
حق محجوب نکند درحالی که از صفات بشری و نفسانی مجرّد باشد و نتیجهٔ
این حالت انبساط با حق است در قول وعمل . آنکه بسط و سعهٔ وجود عبد ،
حکم بسط و سعهٔ وجود حق گیرد و دراسم (الباسط) محو شود و این آخرین
۱۵ درجهٔ انبساط واز جنس توحید افعالی است .

عبدالله انصاری آن را بدینگونه هم تعریف می کند : « نزدیکی نیوشیدن
و دیدار خواستن . » که بمعنی دوم یعنی انبساط باحق مناسبت دارد .

ممکن است مراد (بسط) باشد ، مقابل : قبض . وآن واردی است که
اقتضای اشارت به قبول ورحمت ولطف وانس کند ، ظاهرا مقصود حالتی است
۲۰ قلبی که ثمرهٔ آن ، توجّه بخارج و انصراف از باطن است که درآن حالت ،
سالک میل به گفت وگو و قیام بامور خلق حاصل می کند ؛ برخلاف قبض که
مقتضای آن ، روی آوردن بدرون و روی درکشیدن از خلق است و ظاهرا
بدین مناسبت ، صوفیان آن را برای مُنْتَهی مانند رجا برای مبتدیان فرض

می‌کنند زیرا امید (یعنی چشم داشت حصول مراد در مستقبل) آدمی‌را درکار می‌کشد و خوش و سرحال می‌دارد، بسط نیز چنین‌است که سالک منتهی را متوجّه بخلق می‌سازد با این تفاوت که دلش نگران گذشته وآینده نیست پس می‌توانیم در تعریف (بسط) بگوییم که آن خوشی و انبساط قلب‌است بصورتی که از درون به احوال برون می‌گراید . ۵

عبدالله انصاری، میان بسط و انبساط فرق می‌گذارد، بگفتهٔ او دومین، نتیجهٔ اوّلین‌است و این نکته را درکتاب صد میدان می‌آورد ولی در منازل السائرین نخستین را در قسم حقائق و دومین را در قسم اخلاق ذکر می‌کند که بنابرآن، انبساط حالتی‌است مقدّم بربسط . بگفتهٔ متأخّرین، انبساط : سیر و سلوك است در قول وعمل مطابق طبعی که سرشت سالک‌است بدون تکلّفی ۱۰ و تصنّعی و خیالی .

ابن‌عربی، بسط‌رابدینسان‌تعریف کرده‌است: «حالُ الرَّجاءِفِی‌الْوَقْتِ.»، این تعریف سخت نزدیک‌است بدانچه ما درتعریف آن بازگفتیم .

جع : شرح منازل السّائرین، طبع ایران، ص۱۱۳ــ ۱۱۱، صد میدان، طبع مصر، ص ۳۷، اللّمع، طبع لیدن، ص ۳۴۳، ۳۴۴، رسالهٔ قشیریّه، ۱۵ طبع مصر، ص۳۲، کشف المحجوب طبع لنینگراد، ص۴۸۹، فتوحات‌مکّیّه، ص ۶۷۳ ــ ۶۷۲، اصطلاحات الصّوفیّة، کشّاف اصطلاحات الفنون، در ذیل : بسط . کشف اسرار معنوی درشرح ابیات مثنوی، نسخهٔ عکسی .

حالات‌قلبی‌ازقبیل‌امور وجدانی‌است که‌ادراك‌آنهامنوط بیافتن‌وباصطلاح ذوق و چشیدن‌است و دانستن الفاظ و شرح آنها بیش فائدتی نتواند داد، این ۲۰ احوال نتیجه و حاصل‌کوشش و مجاهدت وعمل‌است و در هرکسی مناسب استعداد و اخلاص او جلوه‌گر می‌شود و ازقبیل مصطلحات علوم رسمی نیست که مردم درفهم آنها بریک سطح قرار دارند و معرفت آنها از طریق تعلّم

میسّر است بدین‌جهت مولانا تعلّم سلوک‌را از راه کتب واستادان تشبیه می‌کند به الف‌باآموختن طفل مکتبی که آن الفاظ را می‌آموزد بدون آنکه از فائدهٔ آنها در ترکیب کلمات آگاه باشد و یا استعمال حروف ابجد را درحساب جُمَّل بشناسد همچنین مقلّدان وآنان که تصوّف را از روی کتب و درمحضر درس می‌آموزند لفظ محو و سکر و انبساط را از پیش خود تصوّری می‌کنند و سری بتصدیق می‌جنبانند ولی از حقائق آنها بکلّی بی‌خبراند وازآثار آنها نصیب ندارند. شارحان مثنوی در تفسیر ابجد، هوّز، حدیثی بسیار خنده انگیز که بی‌گمان مجعول‌است نقل کرده‌اند، بموجب آن روایت بی‌اساس، تمام حروف ابجد تا به‌آخر منطبق‌است بر احوال‌آدم ابوالبشر مثل‌اینکه: ابجد ای اَبیْ آدَمُ وَجَدَ فِی‌الْمَعْصِیَةِ. باقی ازین‌جنس‌است. جع: المنهج القوی، شرح ولی محمّد اکبرآبادی، شرح خواجه ایّوب در ذیل این ابیات.

پس سبُو برداشت آن مردِ عرب | در سفر شد می‌کشیدش روز و شب
برسبو لرزان بُد از آفاتِ دَهْر | هم کشیدش از بیابان تا بشَهْر
زن مُصَلّا باز کرده از نیاز | رَبِّ سَلِّمْ وِرْد کرده در نماز
که نگه‌دار آبِ مارا از خسان | یارَب آن گوهر بدان دریا رسان
گرچه شویم آگه‌ست و پُرفنست | لیک گوهر را هزاران دشمنست
خودچه‌باشد گوهر آبِ کوثرست | قطرهٔ زینست کاصْلِ گوهرست
از دعاهای زن و زاریْ او | وز غمِ مرد و گران باریْ او
سالم از دزدان و از آسیبِ سنگ | بُرد تا دارُ الخلافه بی درنگ
دید درگاهی پُر از اِنعامها | اهلِ حاجت گستریده دامها
دم بدم هرسوی صاحب حاجتی | یافته زآن در عطا و خِلْعتی
بهر گبر و مومن و زیبا و زشت | همچوخورشید ومطرنی‌چون‌بهشت
دید قومی در نظر آراسته | قوم ِ دیگر منتظر برخاسته

خاص و عامه از سُلیمان تا بمور — زنده‌گشته‌چون جهان ازنَفْخِ صور

اهلِ صورت در جواهر بافته — اهلِ معنی بحرِ معنی یافته

آنکه بی هِمّت چه بانعمت شده — و آنکه با همّت چه بانعمت شده

ب ۲۷۴۳ ــ ۲۷۲۹

مُصَلّیٰ : سجّاده ، جانماز . ۵

رَبِّ سَلِّم : مأخوذ است از حدیث ذیل : اَلصِّراطُ کَحَدِّ السَّیْفِ اَوْ کَحَدِّ الشَّعْرَةِ وَاِنَّ الْمَلائِکَةَ یُنْجُونَ الْمُؤْمِنِینَ وَالْمُؤْمِناتِ وَاِنَّ جِبْرِیلَ (ع) لَآخِذٌ بِحُجْزَتی وَاِنّی لَاَقُولُ یارَبِّ سَلِّمْ سَلِّمْ . (صراط و پل چینوَد چون دم شمشیر و یا باریکی موی است و فریشتگان ، زنان ومردان مؤمن‌را رهایی می‌دهند وجبرئیل دست در کمرگاه من استوار دارد ۱۰ ومن می‌گویم پروردگارا سلامت دار، سلامت دار .) احیاء العلوم ، طبع مصر، ج ٤ ، ص۳۷۷ .

کَوْثَر : جوی‌آبی در بهشت که کناره‌های‌آن از زر ویا مرواریداست ، دارای آبی‌سپیدتر ازشیر و شیرین‌تر از انگبین و خوشبوی‌تر ازمشک که بجای سنگ ریزه برمروارید درشت و خُرد می‌غلطد و یا حوضی بفراخی مسافت ۱۵ میان مدینه و عَمّان که آب آن از شیر سپیدتر و از عسل شیرین‌تر و تنگهای اطراف آن که برای آب خوردن‌است بشمارهٔ ستاره‌های آسمان‌است .

جع : تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۳۰ ، ص۱۸۲ ــ ۱۷۹ ، احیاء العلوم، ج٤ ، ص۳۷۹ ، تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج٥ ، ص٥٩٤ ــ ٥٩۳ .

خورشید برآبادیها و ویرانه‌ها می‌تابد و بی دریغ نور می‌پاشد : ۲۰

کافتابی که نیست نور دریغ — آبگینه‌ت نماید اندر میغ

حدیقهٔ سنائی ص۶۹

كَالشَّمْسِ لاتَبْتَغي بِما صَنَعَتْ مَنْفَعَةً عِنْدَهُم وَلاجاها

متنبّی ، التمثیل والمحاضرة ، ص۲۲۹

باران نیز بر گلزار و شوره زار می‌بارد و منفعتش عام‌است :

تو ابر رحمتی ای شاه و آسمان هنر همی بباری بر بوستان و شوره ستان

عنصری ، مجمع‌الفصحا ، ج۱ ، ص۳٦٤

بیت (۲۷۳۹) ناظر بدین معنی‌است . نسخهٔ لیدن : بل چون بهشت .
احتمال اینکه مولانا چنین گفته است و سپس دیگران تغییر داده‌اند تا موافق عقیدهٔ مسلمانان در محرومیّت دیگران از بهشت باشد ، با وجود نسخهٔ موزهٔ قونیه که درمتن آورده‌ایم ، ناموجّه‌است .

جواهر بافته : ظاهرا مقصود پارچه‌ای‌است که بجواهر آموده باشند ، گوهرآگین ، گوهرنگار .

می‌توانید «بافته» را صفت «اهل ظاهر» فرض کنید چنانکه شارحان مثنوی گفته‌اند یعنی آراسته به‌جواهر، دربن‌صورت محتاج‌به‌ارتکاب‌مجازاست .

بانگ می‌آمد که ای طالب بیا جودْ محتاجِ گدایان چون گدا
جود می‌جوید گدایان و ضِعاف همچو خوبان کآینه جویند صاف
رویِ خوبان زآینه زیبا شود رویِ احسان از گدا پیدا شود
پس ازین فرمود حق در وَالضُّحیٰ بانگ کَم زن ای محمَّد برگَدا
چون گدا آیینهٔ جودست هان دَم بود بر روی آیینه زیان
آن یکی جودش گدا آرد پدید وآن دگر بخشد گدایان را مَزید
پس گدایان آینهٔ جودِ حقند وآنک با حقّند جودِ مُطْلَقند
وآنک جزاین دُوست اوخودمرده‌ایست او برین دَرْ لیست نقشِ پرده‌ایست

ب ۲۷۵۱ ــ ۲۷٤٤

ضِعاف : جمع ضعیف بمعنی ناتوان و بی نوا ، تهی‌دست ، اندك مایه .

وَالضُّحیٰ : سورهٔ نود و سوم‌است از سوره‌های قرآن کریم ، مقصود این آیه‌است : وَاَمَّا السّائِلَ فَلاتَنْهَرْ . (ای‌پیمبر برروی گدای سائل داد مزن . » والضّحیٰ ، آیهٔ ۱۰ .

مفسّران آن را بظاهر گرفته و بعضی گفته‌اند که مقصود طالب علم و جویای حقائق توحیداست و براین‌نکته چیزی نیفزوده‌اند . جع : تفسیر طبری ، ۵ طبع مصر ، ج۳ ، ص۱۲۸ ، تبیان طوسی ، طبع ایران ، ج۲ ، ص۷۸۱ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۸ ، ص ۶۰۶ تفسیر ابوالفتوح رازی ، طبع ایران ، ج۵ ، ص۵۴۸ ، حقائق‌سلمی، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی ، کشف الاسرار انتشارات دانشگاه طهران ج ۱۰ ، ص ۵۲۸ ، بیان السّعادة ، طبع ایران ، ج۲ ، ص۳۱۶ . ۱۰

هر صفتی که درمفهوم‌آن، نسبت بغیری‌ملحوظ شود تحقّق‌آن درخارج، محتاج‌است بوجود آن‌کس که محلّ وقوع صفت است ، جود ازین‌گونه مفاهیم‌است و تحقّق آن درخارج علاوه بر بخشنده به شخصی بخشش پذیر ، نیاز دارد پس بدین لحاظ همچنانکه گدا به مردی جواد حاجت دارد او نیز محتاج گداست تاصفت جود او درظهور آید مثل آنکه صورت خوب درآینه نمودار ۱۵ می‌شود و خوب رویان درآینه می‌نگرند تا روی خودرا ببینند ، مضمونی که خاقانی بدین صورت گفته‌است :

ما فتنه بر تو ایم و تو فتنه برآینه ما را نگاه در تو ، ترا اندر آینه
تاآینه جمال تو دید وتو حسن‌خویش تو عاشق خودی زتو عاشق‌تر آینه

۲۰ * * *

گر لطف‌توخریدمرابس‌شگفت‌نیست کاهل بصر خرند بسیم و زر آینه
دیوان خاقانی ، ص۲۹۸ ، ۲۹۹

از اینجا نتیجه می‌گیرد که گدایان را خوار نباید داشت و برروی آنها

بپرخاش بانگ نباید زد برای آنکه خوارداشت گدا ، دلیل نقصان جود و تنگ‌حوصلگی بهنگام بخشش‌است و آن ،آینهٔ جودرا تیره می‌دارد هم برآن‌سان که نَفَس برروی آینه غبار می‌انگیزد چنانکه گفته‌اند :

جز زآینه روی همدمی نتوان دید زآن‌نیز چه‌فایده چو دم نتوان زد

۵ بدینگونه آیهٔ (وَ اَمّا السّائِلَ فَلاتَنْهَرْ) را توجیهی می‌کند که در هیچ یک از کتب تفسیر قرآن نظیر آن درظرافت نتوان یافت .

آنگاه بمناسبت ، سخن را بجود حق تعالیٰ می‌کشاند بدینگونه که بجود او نخست حاجت‌را در وجود سالک بوجود می‌آورد تادرطلب کمال بجدّ برمی‌خیزد و در راه مجاهدت قدم می‌زند پس حسّ احتیاج اگرچه از دید نقص ناشی ۱۰ می‌شود ولی نردبان کمال‌است و خود جودی جداگانه تواند بود زیرا کسانی که این حسّ‌را فاقداند بدانچه هست بسنده می‌کنند و همانجاکه هستند فرومی‌مانند و ازطلب دست می‌کشند ، دوم جود آنست که طالب را در هریک از مراحل طلب ، کمالی مناسب آن مرحله می‌بخشد و زیادت بصیرت و معرفت می‌دهد تا بدرجهٔ فناء مطلق برسد وسپس اورا خلعت بقا وحیات جاوید ارزانی می‌دارد .

۱۵ شارحان مثنوی ، جود اوّلین را عبارت از فیض اقدس و ظهور اعیان درمرتبهٔ علم الٰهی وجود دوم‌را عبارت از فیض مقدّس که اعطاء وجوداست فرض کرده‌اند ، تأویلی که درست تواند بود ولی بگمان ما دور از سیاق گفتهٔ مولاناست .

وزان پس گدا و سائل را بدو نوع تقسیم می‌کند : گدایی که حاجت از ۲۰ خلق می‌خواهد بلحاظ آنکه مظاهر جود خدایند ، او ازخلق می‌ستاند ولی آنهارا واسطهٔ جود حق می‌بیند و بدین معنی آینهٔ جود خداست ، گدای حق و فقیر الی‌الله که چشم ازخلق و امور مادّی پوشیده‌است وتشنهٔ کمالات الٰهی‌است ، اوّلین فقیر مال و دومین فقیر معنی است که وجود او سبب افاضهٔ خیرات و

برکات معنوی است و بدین لحاظ جود مطلق است امّا آن گدا که خدا را
نمی‌شناسد و از راه فرومایگی و دریوزه‌گری معاش می‌کند از این دو قسم
بیرونست ، او مردهٔ نان و تشنهٔ مال و از خدا محجوب است و مانند تصویر
بی جان و بی روحی‌است که بر پرده می‌نگارند وبردر خانه می‌زنند ، او بردرخانه
واز درون خانه بی‌خبر . ٥

می‌توانیم بگوییم که گدا باعتبار ظهور نقص و شهود آن ، آینهٔ جود
حق‌است بلحاظ آنکه نقص خودرا می‌بیند و بمجاهدت قیام می‌کند و در خور
فیضان کمال می‌شود وزآن پس بحق وصول می‌یابد و مظهر جود الـهی می‌گردد
ولی آن گدا که ازشهود نقصان خود بی نصیب‌است، نگاری‌را ماندکه بر پرده،
تصویر می کنند زیرا دراو حرکتی و جنبشی بسوی کمال موجود نمی‌شود . ١٠

نقشِ درویشست او نـه اهلِ نان   نقشِ سگ را تو مَیَنداز استخوان
فقرِ لقمه دارد او نـه فقرِ حق   پیشِ نقشِ مُردهٔ کم نه طبَق
ماهیِ خاکی بود درویشِ نان   شکلِ ماهی لیک از دریا رَمان
مرغِ خانهست او نه سیمرغِ هوا   لوت نوشد او ننوشد از خدا
عاشقِ حقّست او بهرِ نَوال   نیست جانش عاشقِ حُسن و جمال ١٥

ب ٢٧٥٦ — ٢٧٥٢

اَهْلِ نان : درخور و مستحقّ آنکه بوی نان ویا دیگر چیزی بدهند ،
اهل بمعنی شایسته‌است ، و ذِکْرِ نان از باب مثال‌است .

طَبَق : سلّهٔ نان ، خوانچه .

ماهی خاکی : شکل وصورت ماهی که ازگل سازند ویا برخاک کشند ، ٢٠
ریگ ماهی وآن سقنقوراست ، سَقَنْقور ، جانوری‌است از جنس بزمجه که
درآب و خشکی تواند زیست ، بحرالجواهر ، مخزن الادویه ، محیط المحیط ، در
ذیل: اسقنقور ، تحفهٔ حکیم مؤمن ،آنندراج ، در ذیل : سقنقور، سَقَنْقُس.

در بشرویه ، جانوری‌است خزنده با پوستی سپید و برّاق که در ریگزار ومیان تلهای ریگک بدست می‌آید و سخت تیزدَو و چابک‌است .

لوت : نوع غذا و خوردنی لذیذ ، طعام در نان تنک پیچیده ، نظیر ساندویچ دراین روزگار .

۵ **نوشیدن :** مطلق خوردن ، درسخن مولانا بازهم نظیر دارد :

گفت تا چشم تو مر سوخته را بشناسد

تا ننوشی تو دگر سوخته ای مرد ضریر

دیوان ، ب ۱۱۴۷۴

نَوال : عطا و بخشش .

۱۰ گدایی مگر بوقت حاجت و ضرورت واِلّا بمقدار قوت یک نوبت از غذا ، فعلی سخت نکوهیده و مذموم است ، صوفیان آن‌را بچند شرط روا داشته‌اند «گدایی و سؤال رخصت است و ادب او آن‌است که چیزی نخواهد اِلّا وقت حاجت و از قدر کفایت زیادت نطلبد و از کسی که بنظر حقارت درو نظر کند وازسر تکبّر اورا ردّ کند، سؤال نکند وآب روی خود نریزد .

۱۵ رسول‌صَلَّی‌اللّهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فرمود: «اِذا سَاَلْتَ فَاسْاَلِ الصّالِحینَ» و سؤال‌را بلطف کند لٰکن تواضع نکند .

وآنچ از سؤال حاصل شود درملک خود ندارد وبعیال تسلیم کند تا دل او از شغل ایشان فارغ گردد ، و سؤال را معلوم خود نسازد وگدایی‌را عادت نکند و باسراف خرج نکند . » اوراد الاحباب ، انتشارات دانشگاه طهران ،

۲۰ ص ۲۷۵ — ۲۷۴ .

بسیاری از صوفیان جزو طبقهٔ فرودست وکم مایه بودند و راه سلوک را برای آرامش خاطر برمی‌گزیدند ، این طریقه عکس‌العملی بود که مردم بینوا در مقابل اسراف و تجمّل توانگران از خود نشان می‌دادند ، آنها که توانگر و

دارای ثروت بودند بناچار وقتی بجمع درویشان می‌پیوستند ملک و مال را رها می‌کردند ویا در کار درویشان می‌کردند ، وقت ایشان بذکر و عبادت و مراقبه می‌گذشت و فرصتی برای کسب معیشت نمی‌یافتند ، بدین‌سبب ، پیران طریقت بعضی از سالکان‌را بگدایی و سؤال مأمور می‌ساختند تا قوت و غذای یاران را فراهم سازند ، گاهی نیز مشایخ برای قهر نفس و دریافت ذُلّ سؤال ، برخی ۵ سالکان‌را که هنوز ازخودبینی نرسته بودند ویا باد وغرور توانگری پیشین در وجودشان فرو ننشسته بود بدین‌کار می‌گماشتند تا خواری سؤال و خواهش را چاشنی کنند واز چشم خود و خلق فرو افتند و بواسطهٔ ردّ و منع مُمْسِکان و بخیلان ، بی ارزشی خویش را دریابند وزان پس بچشم حقارت در هیچ‌کس خاصه مردم تهیدست ننگرند ، پیران بزرگ که بتقوی شهرت می‌یافتند برای ۱۰ فرار از اقبال مردم که دامی عظیم و سهمناک است هم بعضی اوقات گدایی می‌کردند و تن بخواری می‌سپردند تا عقیدهٔ عوام نسبت بدیشان کاهش پذیرد و وقت ایشان بجهت توجّه آنها مشوّش نشود ، ابونصر سرّاج از مشایخ بزرگ طریقت (متوفیّ ۳۷۷) با ذکر چند نمونه ازگفتار صوفیان ، روش صوفیّه را دربارهٔ گدایی و موارد آن ، نیک روشن می‌سازد . اللّمع ، چاپ لیدن ، ص ۱۵ ۱۹۲ــ ۱۹۱ ، نیز مصباح الهدایة ، طبع طهران ، ص ۲۴۹ ــ ۲۴۷ .

ولیکن ، گروهی از مردم بیکاره و تن آسان و بطّال و شکم باره نام تصوّف برخود نهادند وگدایی‌را سرمایهٔ معیشت کردند و بابرام و الحاح و بی‌شرمی بدر خانهٔ مالداران رفتند و طلب مال کردند ، این طایفه از معرفت و سلوك بی‌خبر بودند و بجز لاف بیهوده زدن و شکم انباشتن هنری نداشتند ، این ۲۰ درویشانِ صورت ، بتعبیر مولانا « درویش از خدا » هستند نه درویش بخدا ، عطا و بخشش نسبت بدانها اعانت بر اِثم و مایهٔ رواج گدایی و مفت خوارگی و تن‌آسانی‌است ، اعانت درویشان آنگاه ممدوح‌است که درمورد و بجای خود

باشد یعنی به «درویش بخدا» مال و یا طعام دهند تا بفراغ بال بسلوك راه حق پردازد ، مولانا این مطلب‌را بیان می‌کند .

سپس می‌گوید که این درویش صورتان اگر خدا را دوست دارند بطمع حور وقصرهای بهشتی‌است که از زر وسیم برآورده‌اند وانواع لوت وغذاهای لذیذ برمائده‌های فاخر چیده‌اند :

پشت این مشتی مقلّد کی خمیدی در رکوع

گرنه در جنّت امید قلیه و حلواستی

پس خدا دوستی آنان معلول غرض‌است ، غرضی پست و فرومایه و در حدود هوای مال و شهوت .

درطریقت مولانا گدائی و سؤال ممنوع‌است ، راهرو باید از راه کسب و کار مایحتاج خودرا فراهم سازد «روزی حضرت مولانا بیاران عزیز فرمود که الله الله که جمیعِ اولیا درِ توقّعِ سؤال را جهتِ ذُلِّ نفس و قهرِ مرید گشاده کرده بودند ، و رفعِ قندیل و تحمّلِ زنبیل روا داشته و ازمردمِ مُنْعِمِ برموجبِ وَ اَقرِضُوالله‌َ قَرْضاً حَسَناً مال زکاة و صدقه و هدیه و هبه هم قبول می‌کردند ، ما درِ سؤال را بر یاران خود دربسته‌ایم و اشارتِ رسول را برجای‌آورده که اِسْتَعْفِفْ عَنِ السُّؤالِ مَااسْتَطَعْتَ تاهریکی‌بکَدِّ یمین و عرقِ جبین خود اِمّا بکسب و اِمّا بتجارت و اِمّا بکتابت مشغول باشند و هرکه از یاران ما این طریقه را نورزد پولی نیرزد ، همچنان روزِ قیامت روی ما نخواهد دیدن و اگر چنانک بکسی دست دراز کنند من روی بدیشان فراز خواهم کردن .» مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ۲۴۵ .

بنابراین‌مقدّمات ، تأویل «استخوان» بحرف درویشی چنانکه ولی محمّد اکبرآبادی می‌گوید ضرورت ندارد ، دلیل او اینست که درویش را محروم کردن ، منافی‌است با آیهٔ «وَ اَمّا السّائِلَ فَلاتَنْهَرْ» درصورتی که مطابق

گفتهٔ مولانا تنها گدای درویش صورت‌را باید محروم کرد نه درویشان حقیقی‌را، درویش بخدا مکلّف‌است که سؤال نکند و دست خواهش بکسی فراز نبرد ولی توانگران هم مکلّف‌اند که اورا رد نکنند و باز نزنند.

گر توهّم می‌کند او عشق ذات ذات نبْود وَهْمِ اَسما و صفات

وهْم مخلوقست و مولود آمدست حق نزاییده‌ست او لَمْ یُولَدست ۵

عاشقِ تصویر و وَهمِ خویشتن کَی بود از عاشقانِ ذو المِنَن

ب ۲۷۵۷ ــ ۲۷۵۹

لَمْ یولَدْ: مقتبس‌است از آیهٔ شریفه: لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یولَدْ. (خدا هرگز فرزند نیاورد و هم از کس نزاد.) الاخلاص، آیهٔ ۳.

بگفتهٔ مفسّران، این آیت دلیل‌است بر آنکه حق تعالیٰ از احکام جسم ۱۰ که یکی از آنها داشتن فرزنداست پاك و منزّه‌است و فنا پذیر نیست و از احکام حدوث نیز مبرّاست و بصفت قدم متّصف است و بدین سبب از دیگری نزاده است.

صوفیان می‌گویند «لَمْ یَلِدْ» دلیل است بر ازلیّت او، «لَمْ یولَدْ» نشان ابدیّت اوست و او برتر از آنست که وهمها و عقلها و علمها وی‌را ادراك ۱۵ تواند کرد و همچنین چگونگی اتّصاف او به اوصاف کمال در حد عقل و فهم نیست. تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۳، ص ۱۹۷، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج۸، ص۷٦۰، حقائق سلمی نسخهٔ عکسی.

این ابیات ردّ است بر ادّعاهای فراخ و نامعقول که درویشان صورت در وصول بعشق ذات الٰهی بر زبان می‌آوردند، مولانا می‌گوید این ادّعاها ۲۰ وهم و پندار غلط است برای آنکه این مدّعیان هنوز از اسما و صفات خدای تعالیٰ بتوهّمی بیش نرسیده‌اند، صفات‌را بمعانی جزوی آنها که ازجنس مدرکات قوّهٔ وهم است دریافته‌اند و فی‌المثل ازصفت رازق و رزّاق چنین می‌فهمند که

خدا بشخص آنها روزی می‌رساند، رزق‌را نیز بمعنی لقمه وطعام حسّی می‌گیرند واز انواع رزق غیبی بوئی‌هم نبرده‌اند، خدارا رحمان و رحیم می‌گویند ورحمت‌را بخود و درحدّ متمنّیات خود تصوّر می‌کنند درصورتی‌که اسما و صفات الٰـهی دارای معانی عام هستند و باوجود شمول معنی ، نسبت به اطلاق ذات ، نوعی ۵ محدودیّت دارند گذشته ازآنکه مقصود از معرفت اسما و صفات نزد صوفیه تحقّق بمعانی آنهاست نه تکرار آنها برزبان ونه ادراك آنها در ذهن .

وهم ، مدرك معانی جزئی‌است ومخلوق خداست وآنچه بوهم درمی‌گذرد آفریدهٔ انسان‌است پس این‌مدّعیان که اوهام خودرا می‌پرستند چگونه می‌توانند عاشق ذات لم یزل و لایزال باشند ، می‌توانیم گفت که دلیل دیگر براینکه ۱۰ پرستندهٔ وهم خویش‌اند آنست که معرفت خدارا منحصر در نوع تصوّر خود فرض می‌کنند و خدای دیگران‌را که آن نیز زادهٔ اوهام‌است مردود می‌شمارند درصورتی‌که هرکسی خدارا مطابق فهم خود ادراك می‌کند و تصویری از الوهیّت مناسب آن دارد وهریك ازآنها بجای خود درست‌است ، این‌نکته‌را درضمن حکایت (موسی و شبان) بتفصیل باز خواهیم گفت .

۱۵ **عاشقِ آن وهم اگر صادق بود — آن مجازش تا حقیقت می‌کشد**
شرح می‌خواهد بیانِ این سخُن — لیك می‌ترسم ز اَفهامِ کهُن
فهمهای کهنهٔ کوته نظر — صد خیالِ بَد درآرد در فِکَر

ب ۲۷۶۲ — ۲۷۶۰

فِکَر : جمع فِکرت بمعنی اندیشه و تفکّر .

۲۰ مقصود از معتقدات ایمانی حرکتی‌است روحی بسوی خیر و سعادت و هیجان عاشقانه‌ای‌است که جان و تن را درکار کشد تا فکر خوش وکار نیك در وجود آرد ، این نتیجه از هرگونه اعتقادی‌که بظهور رسد راهی بسوی مطلوب و مایهٔ وصول بحق‌است وصحّت آن معتقدات که امری عقلی‌است دراین

مورد چندانی مورد توجّه نیست زیرا درستی آنها بافقدان آن جنبش و هیجان عاشقانه هیچ فائده‌ای نمی‌دهد و فی‌المثل مسلمانی‌که مطابق اعتقاد خود عمل نمی‌کند قطعا از فلاح و نجات محروم است بنابراین ، کسی‌که توهّمی از اسما و صفات و معرفت حق دارد هرگاه در نیّت خود صادق و پای برجا باشد ، عاشقانه درکار می‌ایستد و سرانجام بمراد خود می‌رسد بحسب مثال او مانند ۵ کسی‌است‌که پایش‌می‌لغزد ودرهرقدم برزمین می‌افتد ولی از رفتن‌بازنمی‌ایستد، این چنین کسی آخر بمنزل می‌رسد وآن دیگری راه دان منزل شناسی را ماند که برجای می‌نشیند وگامی فراپیش نمی‌نهد ، پیداست‌که او در منزل نخستین متوقّف می‌ماند وبهیچ‌گونه کمالی دسترس حاصل‌نمی‌کند، این مطلب بافهمهای کهنه و پوسیدهٔ اهل ظاهر سازگار نیست برای آنکه آنها تصوّر می‌کنند که ۱۰ سعادت جاوید و بهشت‌را دربست و بچارحدّ در اختیارشان قرار داده‌اند واز فرط غرور تمام خلایق را که براعتقاد آنان نیستند دوزخی می‌پندارند ، بی‌خبر از آنکه عشق وکاراست‌که آدمی‌را نجات می‌دهد نه‌تنها صحّت معتقدات، گذشته از آنکه معتقدات ایمانی ازجنس علوم برهانی ومسائل‌ریاضی‌نیست‌که اختلاف درآنها متصوّر نشود . مولانا این نکات‌را بیان می‌فرماید . ۱۵

می‌توانید بدین صورت توجیه‌کنید‌که هر اسمی و صفتی مرتبه‌ای ازتعیّن ذات وراهی بمعرفت اوست پس‌کسی‌که بتوهّم براسمی یاصفتی عشق می‌ورزد هرگاه بداند‌که آن مظهری است از مظاهر ذات و بصدق نیّت ، ذاکر و مراقب شود ممکن است‌که نورانیّت آن اسم یا صفت بر وی تجلّی‌کند و بسوی معرفت حقیقی و تجلّی ذاتش بکشاند و بدین‌گونه ، مجازش ، رهنمون ۲۰ حقیقت شود ولی این لطیفه در خور فهمِ متکلّمین و علمای ظاهر نیست که هریک تابع عقیدهٔ یکی از متقدّمان شده‌اند و چنان درمرده ستایی وکهنه پرستی فرو رفته‌اند که هیچ نکتهٔ نو و تازه‌ای را نمی‌پذیرند و می‌گویند پس

هدایت و ضلالت چیست و دوزخ‌را برای چه مصلحتی آفریده‌اند ودوزخیان کدام طایفه‌اند .

برسماعِ راست هرکس چیر نیست — لقمهٔ هر مرغکی انجیر نیست
خاصه مُرغی مُردهٔ پوسیدهٔ — پُرخیالی اَعْمیی بی دیدهٔ
۵ نقشِ ماهی‌را چه دریا و چه خاك — رنگِ هندو را چه‌صابون و چه زاك
نقش اگر غمگین نگاری بر وَرَق — او ندارد از غم و شادی سبق
صورتش غمگین و او فارغ ازآن — صورتش خندان و او زآن بی‌نشان

ب ۲۷۶۷ — ۲۷۶۳

راست : درست و مطابق واقع ، یکی از دوازده مقام موسیقی .

۱۰ زاك : جسمی معدنی و بلوری شکل که چون‌آب بدان رسد سیاه شود ، زاج .

اگر «سماع» را بمعنی شنیدن و «راست» را بمعنی حق فرض کنیم آنگاه معنی بیت چنین می‌شود که هرکسی مستعدّ شنیدن حقیقت نیست ، حرف حق تلخ‌است از آن جهت که مخالف میل و هوای نفسانی‌است وکسی تحمّل حق ۱۵ می‌کند که ازهوی و آرزو رسته باشد ، این‌چنین کسان درمیان مردم کمتر وجود دارند ، هیچ‌کسی نیست که میل و هوای نفس از او گسسته شود هرچند که ببالاترین مدارج کمال انسانی رسیده باشد ، آدمی حق‌را وقتی تحمّل می‌کند که برخلاف میل اوگفته نشود ، در غیر این صورت هیچ‌کسی برای شنیدن حق آمادگی ندارد چنانکه هرمرغی انجیر نتواند خورد زیرا مطابق مثل معروف :
۲۰ مرغی که انجیر می‌خورد نوکش کژاست . (جع : شرح مثنوی شریف ، ج۱ ، ذیل : ب ۵۸۰) .

یا بگوییم ، عامیان بویژه آنگاه که دین وکیش‌را از روی جهل وتعصّب فرا می‌گیرند ، امور محال و نامعقول‌را خوش‌تر و زودتر می‌پذیرند تا حرفی‌راکه

مطابق عقل است ، اینان برای دفاع از محالات تا پای جان ایستاده‌اند و خون مخالفان خویش را بر طمع ثواب واجر اخروی ، درنده خویانه می‌ریزند وعرض وآبروی آنهارا می‌برند وهرگز حاضر نمی‌شوند که سخن صواب وموافق منطق را بشنوند ، و قرنها برین خوی زشت و مرگ انگیز رفته‌اند و بازهم می‌روند ، حقائق علم و حس را انکار می‌کنند و محالی را که از اهل ظاهر و فریب کاران ۵ می‌شنوند بجان و دل می‌پذیرند .

اِذا قُلْتُ الْمُحالَ رَفَعْتُ صَوْتی

وَاِنْ قُلْتُ الصَّحیحَ اَطَلْتُ هَمْسی

ابوالعلاء معرّی

پس کلام پاک در دلهای کور می‌نپاید می‌رود تا اصل نور ۱۰

وآن فسون دیو در دلهای کژ می‌رودچون کفش کژ در پای کژ

مثنوی ، ج۲ ، ب ۳۱۶ ، ۳۱۷

نظیر آن :

خاموش که گفتار تو انجیر رسیده است

امّا نه همه مرغ هوا درخور تین شد ۱۵

دیوان ، ب ۶۷۲۹

بس کن که هرمرغ ای پسر خود کی خورد انجیر تر

شد طعمهٔ طوطی شکر وآن زاغ را چیزی دگر

همان مأخذ ، ب ۱۰۷۴۷

واگر «سماع» را بمعنی مصطلح آن درتعبیرات صوفیّه یعنی شنیدن آواز ۲۰ خوش وآهنگ ساز و «راست» را مطابق اصطلاح موسیقی تفسیر کنیم درآن صورت ، اشارت است بعقیدهٔ صوفیان دربارهٔ سماع :

سماع ، نزد صوفیان ، مباح است برای سالکی که از حق و بحق شنود

بدین معنی که وسائط را ازمیان برگرفته و برحق نظرگمارده باشد تا سماعش از رنج وقت و تحمّل وارد آسایش دهد و از غلبهٔ حال آرامش بخشد و درِ معانی غیبی‌را برروی دلش بگشاید نه چنانکه سخن مسموع‌را براحوال فرومایهٔ نفسانی تنزیل کند و در هویٰ فروتر رود و بپای شیب خذلان افتد، ابوبکر
۵ شبلی گفته‌است که ظاهر سماع، فتنه و باطن آن عبرت‌است پس کسی که اهل اشارت‌است و عبرت تواندگرفت آن، بروی مباح‌است و اگر جز این باشد خویش‌را درفتنه می‌افکند و درِ بلا و قطیعت را برخود می‌گشاید، محمّد غزّالی که دربارهٔ سماع آزادمنشانه فتویٰ داده، حلیّت آن‌را مشروط به پنج ادب یا شرط کرده‌است (زمان و مکان و اخوان، مراعاة حاضران، کسر شهوت،
۱۰ حضور قلب، تواجد بشرط، موافقت حاضران.)

مولانا فرموده‌است: «اوّل اهلیّت سماع حاصل کن، آنگاه سماع کن که من دی شکررا در بینی‌کردم، بینی من شکررا نشنید، مستعدّ آن نبود.» مناقب افلاکی: طبع انقره، ص ۲۸۲.

بنابراین، بیت مورد بحث بمنزلهٔ مثال‌است یعنی همه‌کس شایستهٔ آن
۱۵ نیست‌که اسرار معرفت را برگوش وی فرو ریزند همچنانکه هرسالکی‌را اجازهٔ سماع نیست و هرمرغی انجیر نتواند خورد.

سپس می‌گوید‌که این ظاهرپرستان گذشته ازآنکه مستعدّ معرفت نیستند از نعمت حیات راستین هم بهره ندارند، مرده‌اند زیرا حسّ ندارند و چنان مرده‌ای نیستند‌که تغذیه را شایند بلکه گندا و پوسیده‌اند‌که تنها ممکن است
۲۰ به‌اجزای‌خاك بدل شوند، این‌چنین‌مردمی فاقد حسّ‌ترقّی‌وصعود حقیقی‌هستند و تصویر و نقشی‌را مانند‌که نقّاش برپردهٔ نقّاشی می‌نگارد‌که نه حسّ دارد و نه حرکت و نه شعور بحال خود.

برای نظر صوفیّه دربارهٔ سماع، جع: اللّمع، چاپ لیدن، ص

۲۷۲ ـ ۲۷۱ ، شرح تعرّف ، طبع لکناهو ، ج٤ ، ص ۲۰۲ ـ ۱۹۵ ، کشف المحجوب هجویری، طبع لنینگراد ، ص۵۳۸ ـ ۵۳٤ ، احیاء العلوم، طبع مصر، ج۲ ، ص ۳۰۲ ـ ۲۹۸ .

وین غم وشادی که اندردل خطیست | پیش آن شادی و غم جز نقش نیست
صورت خندانِ نقش از بهرِ تُست | تا ازآن صورت شود معنی دُرُست ۵
نقشهایی کاندرین حمّامهاست | از برونِ جامه کَن چون جامهاست
تا برونی جامها بینی و بس | جامه بیرون کن درآ ای هم نَفَس
زآنک باجامه درون سُوراه نیست | تن ز جان جامه زتن آگاه نیست

ب ۲۷۷۲ ـ ۲۷۶۷

خط : مجازاً ، اثر ، انعکاس . ۱۰

جامه کَن : محلّی در سر حمّام که لباسها را آنجا از تن بیرون می‌آورند ، سر بینه ، مَسْلَخ ، صفّهٔ حمّام ، از روزگار پیشین ، معمول بوده است که صفّهٔ بیرونی حمّام و سر بینه‌را با نقوش و تصویر های پهلوانان و ورزشکاران وگاهی حیوانات آرایش دهند ، صورتهای زنان با دف و یا رامشگران را با ساز نیز می‌نگاشتند ، سردر حمّام شاه در مشهد مصوّر بود ، بعضی حمّامهای ۱۵ بشرویه نیز هم بدانسان نقش و نگار داشت ، محمّد غزّالی درشمار مُنْکَرات حمّامها ، تصویر سردر و داخل حمّام را ذکر می‌کند ، بعقیدهٔ او برکسانی که بحمّام می‌روند واجب است که اگر قدرت داشته باشند این نقوش‌را پاک کنند مگرآنکه صورت‌درخت باشد واگر نتوانند ویا نقش وتصویر دور ازدسترس باشد ، باید داخل حمّام نشوند مگر بوقت ضرورت . احیاءالعلوم ، طبع مصر، ۲۰ ج۲ ، ص ۳۳٤ .

هَمْ نَفَس : مجازاً ، هم فکر ، هم عقیده .

مقایسهٔ غم و شادی حسّی‌است با غم و شادی معنوی ویا قبض و بسط ،

غم و شادی تن مانند خط و یا نقوش حروف است که قالب معنی و رهنمون
بسوی ادراك آن فرض می‌شود ، همچنین احوال حسّی سایه و ظلّ احوال
قلبی‌است ، لفظ و خط را برای آن می‌آموزیم تا بمعنی پی بریم ، شادی و غم
صورت نیز برای آنست که مارا بسوی شادی و غم معنوی راهبر شود ، سپس
۵ نقش و صورت غم و شادی‌را تشبیه می‌کند به صورتهایی که بر سردر حمّام و یا
جامه‌کن نقش می‌کرده‌اند که آنها هم مانند جامه که از تن می‌کنند و بر سر حمّام
باز می‌گذارند از حسّ و حرکت و آگاهی بی خبراند ، شرط وصول به احوال
قلبی ، تجرّد از حالات حسّی و امور مادّی است همچنانکه ورود بحمّام ،
مستلزم جامه از تن کندن‌است زیرا تن باجان پیوند حقیقی ندارد واز ذوق جان
۱۰ بی نصیب‌است مثل اینکه جامه از احوال تن آگاه نمی‌شود . پیشتر گفته‌ایم (شرح
مثنوی شریف ، ج ۱ ، ذیل : ب ۴۱۷) که بعقیدهٔ مولانا منبع شادیها دل است
وسایهٔ اوست که بر اشیا منعکس می‌شود .

نسخهٔ موزهٔ قونیه ، این بیت را در حاشیه و پس‌از بیت (۲۸۶۸)
اضافه دارد :

۱۵ صورتِ غمگین نقش از بهرِ ماست تا که مارا یاد آرد راهِ راست
یوسف بن احمد مولوی و اسماعیل انقروی آنرا درمتن آورده‌اند .

آن عرابی از بیابانِ بعید بر درِ دارُ الخلافه چون رسید
پس نقیبان پیشِ او باز آمدند بس گُلابِ لطف برجیْبش زدند
حاجتِ او فهمشان شد بی مقال کارِ ایشان بُد عطا پیش‌از سؤال
۲۰ پس بدو گفتند یا وَجْهَ العرَب از کجایی چونی از راه و تعَب
گفت وَجْهم گر مرا وَجْهی دهید بی وُجوهم چون پسِ پُشتم نهید
ای‌که در رُوتان نشانِ مهتری فرّتان خوشتر ز زرّ جعفری
ای‌که یک دیدارتان دیدارها ای نثارِ دینتان دینارها

ای همه یَنْظُر بنُورالله شده بهرِ بخشش از برِ شه آمده
تا زنید آن کیمیا های نظَر برسرِ مسهایِ اشخاصِ بشَر
من غریبم از بیابان آمدم بر امیدِ لطفِ سلطان آمدم
بویِ لطفِ او بیابانها گرفت ذرّهایِ ریگ هم جانها گرفت

ب ۲۷۷۳ — ۲۷۸۳ ۵

عَرابی: مخفّف اعرابی است مانند: براهیم و ابراهیم، سحاق و اسحاق، عوان و اعوان، شکال و اشکال.

هرچه نگـرم قصّهٔ من با کرم او چون قصّهٔ آن اشترو ماه‌است‌وعرابی
فرّخی سیستانی، مقدّمهٔ دیوان سنائی، ص ۱۵

فرسته برون کرد گُردی گزین بدادش عرابی نوندی بزین ۱۰
گرشاسب نامه، ص۶۱

ترك و ایرانی و عرابی و کُرد هرکه‌عادل‌تراست‌دست‌اوبرُد
حدیقهٔ سنائی، ص۵۷٤

نقیب: کارگزار قوم، پایین‌تر از رئیس بمناسبت آنکه آنهارا می‌شناسد و از احوالشان تفحّص می‌کند، مأمور تشریفات و حاجبان دستگاه خلافت و ۱۵ سلطنت که وظیفهٔ او تفحّص از احوال وفود و تعیین مراتب آنها و ترتیب صفوف باریافتگان بحضور خلیفه یا سلطان بوده‌است:

خبر کردند شیرین را رقیبان که‌خسرو اینک‌آمد بی‌نقیبان
خسرو و شیرین نظامی، چاپ وحید، ص۳۰۰

کسی که در دستگاه ولاة و حکّام وظیفه داشت تا از احوال مجرمان و ۲۰ دزدان تفحّص کند وآنهارا بدیوان آرد:

حق بعزرائیل می‌گفت ای نقیب بر که رحم آمد ترا از هرکئیب
مثنوی، ج٦، ب ٤٧۹۷

کسی که وظیفهٔ او حفظ انساب اشراف علویان ویا عبّاسیان ویا تمامت

آل ابی‌طالب و آشکار کردن وضع مدّعیان سیادت و تراشیدن سر آنها و تقسیم نصیب هریک ، از اوقاف مربوط بدانها بوده‌است .

«و قاعدهٔ حرمت سادات ممهّد می‌دارد و جانب هرکس براندازهٔ علم و عفاف او رعایت می‌کند وارزاق ومعاش ایشان از وجوه معهود می‌رساند ۵ و مصلحان را در روش طریق صلاح تقویت می‌کند و مفسدان را مزجور و مالیده می‌دارد و در شجرات و انساب ایشان نیک تأمّل کند و منصب نبوّت و امامت را از مدّعیان و اهل تلبیس و تزویر مصون گرداند و ایشان را بعداز تفحّص واستکشاف ازمیان سادات دور کند وتغییر سمت بحلق شعر وتعطیل از حلیت سادات و زینت و شرف واجب داند .» از منشور تقلید نقابت ۱۰ سادات بنام جمال الدّین ابوالحسن علوی ، عتبة الکتبة ، طبع طهران ، ص ۶۴ - ۶۳ .

چنین کسی را (نقیب علویان) یا (نقیب عبّاسیان) یا (نقیب طالبیان) می‌گفته‌اند .

نُقَبا : سیصد تن‌اند از اولیاء الٰهی متحقّق به اسم باطن و مشرف ۱۵ برباطن مردم . جع : مفید النعم ، طبع لیدن ، ص۶۰ ، تاج‌العروس ، در ذیل: نقب ، فرهنگ نظام در ذیل : نقیب ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، درذیل: تصوّف ، اصطلاحات الصّوفیّه ، در ذیل : نقباء . در بشرویه تکیه‌ای است مخصوص عزاداری در دههٔ عاشورا که یکی از اجداد من بنام (حاجی علی اشرف) که مردی دیندار و هنرمند و خوشنویس و عالم بوده این تکیه را در ۲۰ اواخر عهد صفویّه بنا کرده‌است ، برادر اورا بنام (حاجی محمّد حسین) نادر شاه بگناباد بطمع وصول جواهراتی که پدر آنها از هند باخود آورده بود احضار کرده و سپس معاف داشته بود و او پس‌از برادر متولّی این تکیه شده است .

درین تکیه رسومی که یادگار عهد قدیم است وجود داشت از قبیل : خطیب که بنام حضرت ولیّ عصر عَجَّلَ اللهُ تَعالیٰ فَرَجَهُ و سلطان و بنام متولّی وقت خطبه می‌خواند و یک تن از سادات باعصا در پایین منبر ، پشت بخطیب و رو بحضّار آمین می‌گفت ، عدّه‌ای مقری در اطراف منبر قرآن می‌خواندند بالحنی خاص، دوازده‌تن (شمشیر باز) پیش‌روی‌خطیب‌دریک‌صف ۵ قرار می‌گرفتند و برشمشیرهای برهنهٔ خود تکیه می‌زدند ، دوازده تن نقیب در صفی برابر آنها با عصاهای چوب بادام تلخ و ارژن می‌ایستادند ، وظیفهٔ این نقیبان نظم مجلس و ترتیب صفوف بود .

گلاب بر روی و جامهٔ واردین زدن ، رسمی‌است که هنوز در مجالس روضه خوانی وتعزیت معمول‌است ریختن گلاب برجیب وگریبان برای‌آنست ۱۰ که ازعرق بوبناك می‌شود .

وَجْهَ الْعَرَب : بزرگ و روشناس قوم عرب ، وجه، مجازاً بمعنی بزرگ ورئیس ومعروف ونیز بمعنی پول‌وتنخواهی که دیوان مقرّر دارد مستعمل‌است، جمع آن بهردو معنی ، وجوه است ، در بیت (۲۷۷۷) معنی دوم مراد است . وجه العرب ، تعبیری‌است که درشعر سنایی نیز آمده‌است : ۱۵

اَحْسَنْتَ یابَدْرَ الدُّجیٰ لَبَّیْکَ یاوَجْهَ الْعَرَب

ای روی تو خاقان روز وی موی تو سلطان شب

دیوان سنایی ، ص ۶۳

زَرِ جَعْفَری : «طلای خالص‌منسوب بجعفر نامی که کیمیاگر بوده‌است وبعضی گویند پیش‌ازجعفر برمکی زر قلب سکّه می کردند ، چون او وزیر شد ۲۰ حکم فرمود طلا را خالص کردند و سکّه زدند و بدو منسوب شد .» برهان قاطع ، آنندراج .

در فاصلهٔ سال ۱۸۶ ـ ۱۷۶ بر روی دینارهای عبّاسی نام جعفر

مذکوراست که بی گمان جعفر بن یحیی برمکی مراد است نمونهٔ ازین دینارهارا در موزهٔ بغداد می‌توان دید .

پس از آنکه جعفر برمکی بقتل رسید (۱۸۷) درخانهٔ او بدره‌ای یافتند مشتمل برچهارهزاردینار هریک بوزن صدو یک مثقال که بریک طرف آن نوشته بود:

۵ وَ اَصْفَرَ مِنْ ضَرْبِ دارِالْمُلوك   يَلُوحُ عَلَى وَجْهِهِ جَعْفَرٌ

و بر طرف دیگر:

يَزِيدُ عَلَى مِائَةٍ واحِداً   اِذا نالَهُ مُعْسِرٌ يَتَيَسَّرُ

الدّینارُ الاسلامی فی‌المتحف العراقی ، طبع بغداد ، ص۳۵ — ۳۴ ، ۴۰ ، ۱۰۰ . ممکن است نسبت دینار به جعفر ، مستند بیکی از این دو روایت فرض شود.

۱۰ بگفتهٔ ابن‌الفوطی « دینار جعفری » مسکوکی بوده‌است از زر ناب که در زمان المستنصر بالله حکم بن‌عبدالرّحمان دهمین خلیفهٔ اموی اندلس (۳۶۶—۳۵۰) ضرب شده‌است پس بدین معنی نزدیک است به (زر مغربی) تلخیص مجمع الآداب ، طبع لاهور ، ص ۵۲۶ .

يَنْظُرُ بِنورِاللهِ : مقتبس است از حدیث : اِتَّقوا فراسَةَ الْمُؤْمِنِ
۱۵ فَاِنَّهُ يَنْظُرُ بِنورِاللهِ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۱۴ . مولانا صفات خلیفهٔ بغداد را بمناسبت لفظ با صفت پیر ویاقطب بهم آمیخته و بدین سبب نقیبان‌را بااوصاف نقبا (دسته‌ای از اولیاء) ذکر کرده‌است .

تا بدین جا بهرِ دینار آمدم   چون رسیدم مستِ دیدار آمدم

بهرِ نان شخصی سوی نانبا دوید   داد جان چون حُسنِ نانبا را بدید

۲۰ **بهرِ فُرْجه شد یکی تا گُلْستان   فرجهٔ او شد جمالِ باغبان**

ب ۲۷۸۶ — ۲۷۸۴

نانبا : نانوا که نان می‌پزد و می‌فروشد .

فُرْجه : تفرّج .

بیت (۲۷۸۵) ظاهرا اشاره بقصّه‌ای است که مأخذ آن‌را نیافته‌ام ،

ممکنست که بصورت مثل ذکر شده باشد ، همچنین‌است بیت (۲۷۸۶) ولی نظیر آن در اشعار مولانا دیده می‌شود :

رفتم بکوی خواجه و گفتم که خواجه کو
گفتند خواجه عاشق و مستست و کو بکو
گفتم فریضه دارم آخر نشان دهید ۵
من دوستدار خواجه‌ام آخر نیم عدو
گفتند خواجه عاشق آن باغبان شدست
او را بباغها جو یا برکنار جو

دیوان ، ب ۲۳۷۳۱ ببعد

مقصود ازاین ابیات و ابیات واپسین تا بیت (۲۷۹۴) اینست که گاهی ۱۰ غرضی فرومایه و حقیر سبب وصول بمقصدی عالی تواند بود وبسا که حکمت الٰهی آدمی‌را بکاری وامی‌دارد که او درآن‌کار، حصول امری‌را درضمیر مخمّر می‌کند وآن غرض محرّك او بسوی مطلوبی عالی می‌شود که آن صاحب غرض درخاطر خود مصوّر نکرده‌است و ازین‌قبیل‌است توجّه بعضی مردم که بقصد احراز مطالب دنیوی دست در دامان اولیای حق می‌زنند ولیکن بسبب تأثیر ۱۵ باطن و قوّت نَفَس گیرای آنها سرانجام مقاصد وآرزوی‌آنها مبدّل می‌گردد و مرد دنیاطلب ، خدا جوی می‌شود .

همچو اعرابی که آب از چه کشید آبِ حیوان از رخِ یوسف چشید

ب ۲۷۸۷

اشاره‌است بقصّهٔ غلام کاروان که بمصر می‌رفت واورا برای کشیدن‌آب ۲۰ ازچاهی که برادران‌یوسف ، اورا درآن‌چاه افکنده بودند ، فرستادند ، او دلو درچاه‌فروگذاشت‌ویوسف‌در دلونشست‌وازچاه‌برآمد، سورهٔ یوسف، آیهٔ ۱۹ .

رفت موسی کآتش آرد او بدست آتشی دید او که از آتش برَست

ب ۲۷۸۸

موسی پس‌از آنکه ده سال خدمت شعیب کرد با زن و گوسفندان خود برآهنگ مصر ازمدین برآمد، شبی که صفورا زن اورا درد زادن گرفت سخت تاریک بود و هوا آشفته ، از دور آتشی دید بسوی آن رفت تا آتشی بدست آرد، خداوند ازدرخت افروخته بسخن درآمد و به‌پیغمبریش برگزید . سورهٔ
۵ طه ، آیهٔ ١٤ — ١٠ .

ریشهٔ این مضمون ، روایتی‌است که ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری نقل می‌کند : کُنْ لِما لاتَرْجو اَرْجیٰ مِنْکَ لِما تَرْجو فَاِنَّ موسیٰ ذَهَبَ یَقْتَبِسُ النّارَ فَکَلَّمَهُ الْمَلِکُ الْجَبّارُ (بدانچه‌امید نداری امیدوارتر باش ازآنچه امید داری زیرا موسی رفت که آتش بیاورد و خدای جبّار بااو
۱۰ سخن گفت .) ربیع الابرار ، باب الطّمع والرّجاء . این روایت ظاهرا پایه و اساس تمام مضامینی‌است که مولانا بقیاس آن از حکایات انبیا ، مثالهای دیگر دراین مورد سروده‌است .

جَست عیسی تا رهد از دشمنان بُردش آن جَستن بچارم آسمان
ب ۲۷۸۹

۱۵ جَستَن: گریختن، فرار کردن . بدین‌معنی هنوزدربشرویه‌مستعمل‌است .
عیسی عَلَیْهِ السَّلام باحواریان درخانه‌ای بود که یهودای اِسْخَرْیوطی باجمعی از یهود وارد شدند ، یهودای اسخریوطی از یاران عیسی بود ، بنشانه و علامتی که بایهود مقرّر داشته بود عیسی‌را بوسید ، یهودیان عیسی‌را گرفتند و بحکم کاهنان ردائی سرخ دراو پوشیدند و تاجی از خار برسرش نهادند وسپس
۲۰ بدارش آویختند ، او پس‌از دفن زنده شد و خویش‌را بحواریان نمود ، مطابق روایات اسلامی ، شَبَه عیسی برشمعون افتاد و اورا بجای عیسی بدارآویختند و خدا عیسی‌را بآسمان بُرد . انجیل متّیٰ ، اصحاح ۲۶ ، ۲۷ ، تاریخ طبری ، طبع مصر ، ج۲ ، ص ٢٤ — ۲۳ .

دامِ آدم خوشهٔ گندم شده | تا وجودش خوشهٔ مردم شده
باز آید سوی دام از بهرِ خور | ساعدِ شه یابد و اقبال و فرّ
طفل شد مکتب پیِ کسبِ هنر | بر امیدِ مرغ با لطفِ پدر
پس زمکتب آن یکی صدری شده | ماهگانه داده و بَدْری شده

ب ۲۷۹۳ ــ ۲۷۹۰ ۵

خوشهٔ مردم : بکنایت ، تخم نسل و وجود بشر .
ماهگانه : مقرّری که هرماه دهند یا گیرند .

آمده عبّاس حرب از بهرِ کین | بهرِ قَمْعِ احمد و استیزِ دین
گشته دین‌را تا قیامت پُشت و رُو | در خلافت او و فرزندانِ او

ب ۲۷۹۵ ــ ۲۷۹٤ ۱۰

عبّاس بن عبدالمطّلب عموی حضرت رسول اکرم (صم) در جنگِ بدرِ مهین ، همراه مشرکان قریش بود و اسیر شد و خویش را باز خرید ، بنا ببعضی روایات پس‌از آن ویا پیش‌از فتح خیبر (سال هفتم هجرت) اسلام آورد واخبار مشرکان‌را محرمانه بحضرت پیامبر (صم) اطّلاع می‌داد ، در فتح مکّه و جنگِ هوازن (سال هشتم هجرت) بهمراه مسلمانان بود ، او درسال (۳۲) وفات‌یافت، ۱۵ خلفای عبّاسی از نسل او بودند .

خلافت بنی‌العبّاس بسال (٦٥٦) پس‌از حملهٔ هلاکو دربغداد انقراض یافت سپس در سیزدهم رجب سال (٦٥٨) باهتمام الملک الظّاهر بیبَرس معروف به بُنْدُقْدار سلطان مصر و شام (٦٧٦ ــ ٦٥٨) رشته‌ای دیگر از خلافت عبّاسی درمصر تأسیس یافت : نخستین خلیفهٔ عبّاسی مصر ، ابوالقاسم ۲۰ احمد بن‌الظّاهر بامرالله محمّد بن النّاصر لدین‌الله احمد عبّاسی بودکه روز هشتم رجب سال مذکور بمصر وارد شد ودرسیزدهم همان ماه ، خلافت وی‌را اعلام کردند، این‌رشته ازخلافت عبّاسی که نامی بیش‌نبود پس‌از فتح مصر بردست

سلطان سلیم عثمانی بسال ۹۲۳ منقرض گردید .

رجع : اسد الغابة ، طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۱۱۳–۱۰۹ ، الاصابة ، طبع حیدرآباد دکن ، ج۲ ، ص ٤۸۷ – ٤۸٤ ، النّجوم الزّاهرة ، طبع مصر ، ج ۷ ، ص۱۱۱ – ۱۰۹ ، اخبار الدّول ، طبع بغداد ، ص۳۱۵ ، معجم الانساب ، ۵ طبع مصر ، ص ۵ .

اکنون گوییم که نظم مثنوی شریف بخواهش حسام الدّین چلپی آغاز شده‌است و او پس‌از مرگ صلاح‌الدّین زرکوب قونوی (غرّهٔ محرّم ۶۵۷) مورد توجّه خاص مولانا قرارگرفت ، نظم دفتر دوم مثنوی پس‌از فترت دو ساله باتّفاق مناقب نویسان و شارحان مثنوی و بموجب اشارهٔ مولانا درآغاز ۱۰ دفتر دوم بسال (۶۶۲) شروع گردیده ودراین هنگام خلافت عبّاسی دربغداد منقرض شده بود ، بنابراین مقصود مولانا دوام‌آن خلافت درمصر بوده‌است ، ظاهراً عامهٔ مردم در نتیجهٔ تبلیغ دعاة عبّاسی معتقد بوده‌اندکه خلافت آل عبّاس تارجعت مسیح پایدار خواهد ماند ، داوود بن علیّ بن عبدالله‌بن عبّاس در روز بیعت مردم با سفّاح برسر منبر گفت : وَاعْلَموا انّ هٰذاَ الاَمْرَ ۱۵ فینا لَیْسَ بِخارِجٍ مِنّا حَتّیٰ نُسَلِّمَهُ اِلیٰ عیسَی بْنِ مَرْیَمَ . (بدانید که خلافت درخاندان ما خواهد ماند وبیرون نخواهد رفت تاآن‌را به عیسی بن مریم واگذاریم .) ابن الاثیر ، طبع مصر ، ج۵ ، ص۱۵۵ .

بعضی ازشارحان مثنوی قیامت‌را عبارت ازغلبهٔ هلاکو بربغداد فرض کرده‌اند .

۲۰ مضمون این ابیات درتبدیل مقصد ویا ترتّب امری ناخواسته وبزرگوار برفعل انسان ، درین غزل مکرّر شده‌است :

آن بخت کرا باشد کآید بلب جویی

تاآب خورد از جو ، خود عکس قمر یابد

یعقوب صفت کی بوَد کز پیرهن یوسف
او بوی پسر جوید خود نور بصر یابد
یا تشنه چو اعرابی در چه فکند دلوی
در دلو نگارینی چون تنگ شکر یابد
یا موسی آتش جو کآرد بدرختی رو ۵
آید که برد آتش صد صبح و سحر یابد
در خانه جهد عیسی تا وارهد از دشمن
از خانه سوی گردون ناگاه گذر یابد
یا همچو سلیمانی بشکافد ماهی را
اندر شکم ماهی آن خاتم زر یابد ۱۰
شمشیر بکف عمّر در قصد رسول آید
در دام خدا افتد وز بخت نظر یابد
یا چون پسر ادهم راند بسوی آهو
تا صید کند آهو خود صید دگر یابد
یا چون صدف تشنه بگشاده دهان آید ۱۵
تا قطره بخود گیرد در خویش گهر یابد
یا مرد علف کش کو گردد سوی ویرانها
ناگاه بویرانی از گنج خبر یابد

دیوان ، ب ۶۲۹۷ ببعد

نظیر آن : «وبود که اکابر این رفتن‌را جهت دفع فتنه کرده باشند وباری ۲۰
تعالیٰ بدین بهانه در دلهای آن بیگانگان ، عشق و شور و آشوب این دین بحق
پیدا آورده باشد چنانک آن اعرابی دوان بجانب چاه رفت جهت آنکه قِربه
پر کند و جگر خنک کند و بتقدیر الٰهی آنک پیغامبری پیغامبر زاده از چاه

تاریک بر آید و بر تخت سلطنت نشیند ، ورای غرض آدمی در هرکاری هزار فوایدست ارادت حق را وآن غرض مهار بینی او کرده است . » مکتوبات مولانا ، طبع اسلامبول ، ص۱۶ .

من برین دَر طالبِ چیز آمدم — صدر گشتم چون بدهلیز آمدم
آب آوردم بتُحفه بهرِ نان — بوی نانم بُرد تا صدرِ جِنان ۵
نان برون راند آدمی را از بهشت — نان مرا اندر بهشتی در سرشت
رَستم از آب و زنان همچون مَلَک — بی‌غرض گردم برین دَر چون فلک
بی‌غرض نبْوَد بگردش در جهان — غیرِ جسم و غیرِ جانِ عاشقان

ب ۲۸۰۰ – ۲۷۹۴

۱۰ **دِهْلیز** : دالان میان در و درون سرای .
جِنان : جمع جنَّت .

بهشتی : با یاء نکره برای افادهٔ تعظیم ، می‌توانید با یاء نسبت بخوانید یعنی اهل بهشت .

فرشتگان از جنس مجرّدات‌اند و حاجتی به‌آب و نان و انواع خوردنی ۱۵ وآشامیدنی که صفت حیوان مادّی‌است ، ندارند ، حرکت فلک دائم است و گسستنی نیست چنانکه حکماء پیشین گفته‌اند .

گردش و حرکت از اراده می‌خیزد ، اراده پس‌از تصوّر غرض و هدف فعل منجّز می‌شود ، پس هیچ‌فعل ارادی بی غرضی نتواند بود ، بعقیدهٔ صوفیّه ، حرکات ارادی خواه عقلی یا نفسی تابع تجلّیات اسماء و صفات است وآنها ۲۰ پیوسته تجدّد می‌پذیرند ولی عاشق حق مغلوب ارادهٔ اوست که فعلش معلّل به اغراض نیست ، پیشتر گفته‌ایم که عشق حقیقی از غرض پاك و منزّه است . شرح مثنوی شریف ، ج۱، ذیل : ب (۲۰۵) .

عاشقانِ کُلّ نه عُشّاقِ جُزو — ماند از کُلّ آنکه شد مشتاقِ جزو

چونک جزوی عاشقِ جزوی شود زود معشوقش بکُل خود رود
ریش گاو و بندهٔ غیر آمد او غرقه شد کف در ضعیفی در زد او
نیست حاکم تا کُند تیمارِ او کارِ خواجهٔ خود کند یا کارِ او
ب ۲۸۰۴ ـ ۲۸۰۱

کُل: در اصطلاح منطقیان و فیلسوفان مجموع چند چیزاست که با ۵
یکدیگر ترکیب شوند وهریک ازآنهارا جزو می گویند ودرتعبیرات صوفیان،
وجود مطلق ویا ذات حق است درمرتبهٔ واحدیّت و باعتبار جامعیّت صفات
وجزو، مقیّد و وجود متعیّن است. (تعریفات جرجانی، اصطلاحات الصّوفیّه،
کشّاف اصطلاحات الفنون، در ذیل: کُل.) وباعتبار دیگر حق تعالیٰ کُل
وتمام آفرینش است بمناسبت آنکه هریک ازمراتب خلقت، مظهری ازمظاهر ۱۰
او هستند و تمامت آفرینش، ظهور اوست بنحو کمال و تمام. سعدی بدین
مناسبت می گوید:

بجهان خرّم ازآنم که جهان خرّم ازوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست
غزلیّات سعدی، ص۱۱۸ ۱۵

پس عاشق کل کسی است که خدارا دوست دارد و با برهمه اجزای
جهان وتمام عالم ازگویا وناگویا عشق می ورزد که آن نیز عشق بحق است باعتبار
آنکه خدارا جز درهمین مظاهر نتوان جست وعاشق بجزو، کسی که بیک چیز
یا یک شخص و یا جنسی بخصوص دل می بندد واز فوائد وجود و ذوق جمال و
زیبایی سائر اشیا محروم و بی نصیب می ماند. ۲۰

چنانکه دیدیم، مولانا فرمود که هرجنبشی آلودهٔ غرض است مگر
عشق، اکنون می گوید که مراد، آن عشق است که بحق ویا همهٔ آفرینش ورزند
یعنی عشق کُل و نه عشق بجزو، سپس براین نکته دلیل می آورد که عشق بجزء

مستلزم حرمان از کُل است فی‌المثل کسی که تنها بگُل دل می‌بندد از ذوق آواز بلبل محروم‌است و کسی که تنها صورت خوب را دوست دارد از لذّات معنی بی بهره‌است ، جهان لبریز از زیبایی‌است و هرچیزی درحدّ خود جمال و کمالی دارد که در دیگران جلوه‌گر نمی‌شود بنابراین ، تمام لذّت و دارای ذوق کامل آن کسی‌است که جمال‌را بمعنی‌وسیع‌ودرتمام مراتب‌آن دوست‌دارد وبرخلاف، کسی‌که جمال‌را در یک چیز و بیک صفت می‌نگرد ، از لذّتی محدود و ناقص بهره‌ور می‌شود . دلیل دیگر آنکه جزوی ومقیّد درمعرض زوال‌است و هرگز پایدار نمی‌ماند وعاشق جزو ، ریش‌گاو و نادان و خام طمع است که امید بقا ، درچیزی می‌بندد که زوال ، صفت ذاتی‌اوست وبقای‌او بغیر خوداست وبناچار روزی فنا می‌پذیرد وبکل خویش باز می‌گردد ، این‌عاشق مانند غریقی‌است که از ترس بجان دست در هرگیاهی می‌زند تا جان بساحل کشد ، آرزویی غلط و امیدی تباه .

آنگاه می‌گوید که جزو در تصرّف کُل و مانند بنده و مملوکی‌است که براموز خود نیز حاکم نیست و بنابراین ، آن می‌کند که مطلوب کلّ است و بمیل ومراد عاشق نتواند بود ، این‌مطلب‌را مولانا بروجه استفهام بیان می‌کند .

فَازْنِ بِالْحُرَّه پی این شد مَثَل — فَاسْرِقِ الدُّره بدین شد مُنتَقَل

بنده سوی خواجه شد او ماند زار — بوی گُل‌شد سوی گُل‌او ماند خار

او بمانده دور از مطلوب خویش — سعی ضایع ، رنج باطل پای ریش

ب ۲۸۰۵ — ۲۸۰۷

اشاره‌است به‌مثل : اِذا زَنَیْتَ فَازْنِ بِحُرَّةٍ وَاِذا سَرَقْتَ فَاسْرِقْ دُرَّةً (اگر پلید کاری می‌کنی با آزاد زنان کن و اگر می‌دزدی مروارید یکتا بدزد .) مجموعهٔ امثال ، نسخهٔ خطّی متعلّق بجناب آقای همایی ،

نظیر آن درپارسی : اگر خاك برمی‌داری ازتودهٔ کلان بردار .

در بشرویه می‌گویند : صد چغوك باپَتّ و پُتّ و قیل و قالِش نیم مَنَ (من است) اگر می‌کشی گاوبندی را بکش . پُتّ و پَتّ : کُرْك زیر پر .

مُنْتَقَل : نقل و روایت شده .

مراد مولانا ومفاد این مثل ، اینست که بکارهای خسیس تن مده وفی‌المثل اگر کاری زشت می‌کنی در سطح عالی بکن و بچیزی کم مایه و اندك قناعت مورز همچنین عشق اگر می‌ورزی بمعشوق باقی بورز تا از زوال وفنای معشوق رنجور نگردی .

باری بکرای خر بیرزیدی بار یا خود بغم دلم بیرزیدی یار

مجالس سبعه ، ص۳۳

خواهی که کشی باری آن یار منم آری ۱۰

گر کشتنیم باری در پای تو اولی تر

دیوان خاقانی ، ص۶۲۱

مولانا در مکتوبی نوشته‌است : « محبّت که خاص از برای حق باشد و پدری وفرزندی که خالصاً لله باشد هرگز متغیّر نشود چنانکه حق تعالی می‌فرماید که روز قیامت در آن سیاست و زَلازِلِ هیبت و نَفْسی نَفْسی همه خویشاوندیها ۱۵ بریده شود واز همدیگر خویشاوندان گریزند و روی گردانند که برو چه وقت خویشی است الّا آن خویشی و پدری و فرزندی که از بهر الله بوده باشد ، زلزلهٔ قیامت ، آن خویشی را هرگز نبرد همدیگررا جویند و پرسند و بقدر و مقام و قربت خود دست گیرند . » مکتوبات مولانا ، چاپ اسلامبول ، ص ۴۲ ـ ۴۱ . ۲۰

از مکتوب دیگر : « کار دوستی و پیوند بندگان خدا منقطع و اَبْتَر نباشد باقی باشد همچون جان باقی ابدی ایشان که بهیچ علّتی ومراعاتی ازخلقان یا غفلت ایشان دیگر نشود زیرا ایشان بدست و فرمان خود نیستند و دوستی و

مهر ایشان باشارت حق باشد نه بهوای ایشان ، آن دوستی که بهوی و هوس باشد، سرد شود وگرم شود همچون هوای این جهان که گاهی تابستان بود وگاهی زمستان امّا آن دوستی که از هوی بیرون باشد بهویّت حق باشد سرد وگرم نشود . « همان مأخذ ، ص ٤٤ .

۵ همچو صیّادی که گیرد سایهٔ سایه کی گردد ورا سرمایهٔ
سایهٔ مرغی گرفته مرد سخت مرغ حیران گشته برشاخ درخت
کین مُدَمَّغ بر کی می‌خندد عجب اینْت باطل اینْت پوسیده سبب

ب ۲۸۱۰ ــ ۲۸۰۸

مُدَمَّغ : کسی که مغزش آسیب دیده باشد ، احمق . لفظی است عامیانه .

۱۰ این تمثیل پیشتر گذشت . جع : شرح مثنوی شریف ، ج ۱ ، ذیل : ب (٤۲۱ ــ ٤۱۷) .

ور تو گویی جزْو پیوستهٔ کُلَست خار می‌خور خار مَقْرون گُلَست
جزوْ یک رُو نیست پیوسته بکُل ورنه خود باطل بُدی بعث رُسُل
چون رسولان از پی پیوستَنَند پس چه پیوندشان چون یک تنند
۱۵ این سخن پایان ندارد ای غلام روز بیگه شد حکایت کن تمام

ب ۲۸۱٤ ــ ۲۸۱۱

مقیّد از جهت اینکه مرتبه‌ای از مراتب ظهور مطلق است بدو پیوسته و متّصل است ، ازین لطیفه ممکن است بعضی گمراه شوند و عشق بجزو را عشق بکُل پندارند چنانکه طایفه‌ای از صوفیّه جمال پرستی را بهمین دلیل برگزیده
۲۰ و یکی از اصول طریقت فرض کرده‌اند ؛ مولانا نخست ازطریق حسّ وعادت جواب می‌گوید و برسبیل معارضه این اندیشه را ردّ می‌کند بدینگونه که براین فرض، خار نیز با گل پیوسته‌است وهردو ازیک درخت می‌رویند ولی هیچکس این دو را یکسان نمی‌پندارد و بجای گل خار نمی‌خورد و نمی‌بوید ، سپس

جواب دیگر می‌انگیزد بدین صورت که آری جزو و مقیّد از یک جهت پیوسته با کُلّ و مطلق است ولی ازجهت تعیّن و تقیّد، غیر او و مباین اوست وگرنه مقیّد نبودی و همه مطلق بودی وکثرت در وجود نیامدی چنانکه هر معلولی از یک جهت مشابه علّت است که ازآن راه از وی در وجود می‌آید و ازجهتی مباین اوست که بدان نام معلولیّت برآن اطلاق می‌شود و بنابراین ۵ مقیّد ازجهت آنکه ظهور مطلق‌است بدو اتّصال دارد و ازآن جهت که پای بست تعیّن وتقیّداست منفصل از اوست، سالک بمطلق نمی‌رسد تانقش‌تعیّن‌را بکلّی محو نکند ، دلبستگی به متعیّن دیگر بندی بر بند افزودن و رنجی بر سر رنج دیگر نهادن‌را ماند ، پیامبران برای این مبعوث شده‌اند تا راه شکستن این بندهارا بخلق بیاموزند و مقیّد را بمطلق رسانند و اگر پیوستگی از یک جهت ۱۰ کفایت می‌کرد بعثت انبیا امری بیهوده و عبث بود و اصول تعلیم و تربیت و کوشش بشر در تهذیب و تصفیهٔ اخلاق ، عملی غلط بشمار می‌آمد ولی اصحاب ادیان معتقداند که برخدا فعل عبث وگزافه‌کاری روا نیست و خردمندان تهذیب اخلاق‌را همواره امری موافق مصلحت نوع بشر دانسته‌اند .

ظاهرا مولانا می‌خواهد بگوید که این پندار ، به رفع امتیاز خیر و شر و ۱۵ ترک حفظ مراتب و حدود منتهی می‌شود وسر از اباحت وزندقه بیرون می‌آورد درصورتی که خلقت دارای حدود و مراتبی‌است که با تعیّن و محدودیّت آن مرتبط‌است و اصل تکلیف و وظیفهٔ شرعی و اخلاق بدان پیوند دارد ، این بیان ، ممکن‌است بطریق اشارت ، انتقادی باشد از روش جمال پرستان وپیروان اوحدالدّین کرمانی و علی حریری . ۲۰

آن سبوی آب را در پیش داشت — تُخمِ خدمت‌رادرآن‌حضرت‌بکاشت

گفت این هدیه بدان سلطان برید — سایل شه را ز حاجت واخرید

آبِ شیرین و سبوی سبز و نَو — زآبِ بارانی‌که جمع آمد بگَو

خنده می‌آمد نقیبان را از آن لیک پذرفتند آن را همچو جان
زآنک لطفِ شاهِ خوبِ باخبر کرده بود اندر همه ارکان اثر
خوی شاهان در رعیّت جا کند چرخِ اخضر خاك را خضرا کند
شه چو حوضی‌دان‌حشَم چون لولها آب از لوله روان در گولها
۵ چونکه آبِ جمله‌از حوضیست‌پاك هریکی آبی دهد خوش ذوقناك
ور در آن حوض آبِ شورست‌وپلید هریکی لوله همان آرد پدید
زآنک پیوستست هر لُوله بحوض خَوْض کن در معنیِ این حرف‌خَوْض

ب ۲۸۱۵ — ۲۸۲٤

سبوی سبز و نو: بعقیدهٔ عامه، سفال سبز آب را خنک نگه می‌دارد
۱۰ برخلاف سفال سرخ فام که آب را گرم می‌کند، اهل بشرویه بهنگام خریدن سبو این‌گونه دقّتی بکار می‌بردند، سبوی کهنه، نیز آب را گرم می‌کند زیرا خلل و فرج آن بواسطهٔ دُردِ آب، گرفته میشود. اهل بشرویه بدین معنی توجّه داشتند.

گَوْ: حُفره در زمین، گودال.

۱۵ اَرْکان: درین مورد، بزرگان مملکت و دستگاه حکومت.

گوله: کوزهٔ آبخوری، غولک، غلّک.

ذَوْقناك: خوش و گوارا، ذوق انگیز.

خَوْض کردن: تامّل بسزا کردن، خوض، فرو رفتن در آب‌است.

مضمون این‌ابیات مأخوذاست ازحدیث: اَلنّاسُ عَلیٰ دینِ مُلوکِهِم.
۲۰ (مردم کیش و آیین شاهان خود دارند.) احادیث مثنوی انتشارات دانشگاه طهران، ص۲۸.

تمثیل پادشاه به حوض و حشم واطرافیانش به لوله‌ها، مأخوذ است از گفتهٔ افلاطون: اَلْمَلِکُ هُوَ کَالنَّهرِ الاَعْظَمِ تَسْتَمِدُّ مِنْهُ الاَنْهارُ

الصِّغارُ فَاِنْ کانَ عَذْباً عَذُبَتْ وَاِنْ کانَ مالِحاً مَلُحَتْ. (پادشاه مانند رودخانه و نهر عظیمی‌است که جویهای خرد از آن مدد می‌گیرند پس اگر رودخانه شیرین باشد آب نهرها نیز شیرین‌است و اگر شور باشد شور است.) مختارالحکم، طبع مادرید، ص۱۳۵.

۵ عین این مطلب‌را باختصر اختلافی درعبارت به امیرمؤمنان علی (ع) نیز نسبت می‌دهند. شرح نهج‌البلاغه، طبع مصر، ج ٤، ص٥٤١.

حافظ ابونُعَیْم اصفهانی هم آن را به ابومسلم خولانی با تفاوتی در تعبیر نسبت داده‌است، حلیة الاولیا، طبع مصر، ج۲، ص ۱۲٦.

شیخ عطّار، درشرح حال شقیق بلخی می‌گوید: «هارون گفت زیادت ۱۰ کن، گفت (شقیق بلخی) توچشمهٔ وعمّال، جویها اگرچشمه روشن‌بود بتیرگی جویها زیان ندارد، اگر چشمه تاریک بود بروشنی جوی هیچ امید نباشد.» تذکرة الاولیا، طبع لیدن، ج۲، ص۱۹۹.

بدین شکل هم روایت شده‌است: «وَقالَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِالْعَزیزِ لِرَجُلٍ قَدِمَ عَلَیْهِ من ناحیَةٍ کَیْفَ رَأَیْتَ عُمّالَنا فیکُمْ فقال ۱۵ یاأَمیرَالْمُؤْمِنینَ اِذا طابَتِ الْعُیُونُ عَذُبَتِ الأنْهارُ.» (عمر عبدالعزیز بشخصی که ازیکی‌ازنواحی کشور نزد اوآمده بود، گفت چگونه یافتی‌مأموران ما را در میان خودتان گفت هرگاه چشمه‌ها خوش و پاك باشد جویها نیز گوارا‌است.)

الحکمةالخالدة (جاویدان خرد) طبع مصر، ص۱۷۸، نیز، ربیع‌الابرار، ۲۰ باب الجوابات المسکتة.

قدرت، محبوب بشراست و پیوسته آرزوی رسیدن بدان‌را دردل ومغز می‌پرورد و هرجاکه قدرت باشد بدانسو منجذب می‌شود و بامید آنکه روزی قدرت‌را بدست‌آورد وبه‌فرودستان فرمان دهد و زورگویی کند، خواه ناخواه

و دانسته نادانسته در حدّ امکان به ارباب قدرت تشبّه می‌جوید واین نکته یکی از علل پذیرفتن روش وآیین ملوك است ، ترس و نگرانی عامل دیگراست ، حاکم و فرمانروای عادل سرمشق‌است برای زیردستان خود ، این امر چنان روشن‌است که حاجتی ببحث و استدلال ندارد .

۵ **لطفِ شاهنشاهِ جانِ بی وطن — چون اثر کردست اندر کُلِّ تن**
لطفِ عقلِ خوش‌نهادِ خوش‌نَسَب — چون همه تن را درآرد در ادب
عشقِ شنگِ بی قرارِ بی سکون — چون درآرد کُلِّ تن را در جنون
لطفِ آبِ بحرکو چون کوثرست — سنگ‌ریزه‌ش جمله دُرّ وگوهرست
هرهنرکه اُستا بدان معروف شد — جان شاگردان بدان موصوف شد
۱۰ **پیشِ استادِ اُصولی هم اُصول — خواند آن شاگردِ چُستِ باحصول**
پیشِ استادِ فقیه آن فِقه‌خوان — فِقه خواند نه اُصول اندر بیان
پیشِ استادی که او نحوی بود — جانِ شاگردش ازو نحوی شود
باز استادی که او مَحوِ رَهَست — جان شاگردش ازو محوِ شَهَست
زین همه انواعِ دانش روزِ مرگ — دانشِ فقرست سازِ راه و بَرگ

۱۵ ب ۲۸۳٤ – ۲۸۲۵

بی وَطَن : دراینجا ، مجرّد و غیر مکانی .

شَنْگ : شوخ و ظریف .

اُصولی : کسی که علم اصول عقاید یعنی علم کلام و اثبات عقاید دینی می‌داند ، نیز دانای اصول‌فقه وآن علمی‌است که‌بوسیلهٔ آن ، قدرت براستنباط ۲۰ احکام از ادلّهٔ شرعیّه حاصل می‌شود .

بدن ، حرکت از تأثیر روح می‌پذیرد و بجان‌است که آثار حیات‌را در تن و قالب جسمانی پدید می‌آورد . عقل جوهری‌است مجرّد و از عالم غیب بدین جهت خوش نهاد و خوش نسب‌است که بعالم غیب پیوند دارد و راه تشخیص

مصلحت و مفسده را به‌آدمی می‌آموزد و ادبی مناسب هرفعل و هرمرتبه تعلیم می‌دهد ، عشق محرّك عالم هستی‌است و بریك حالت نمی‌ایستد و دائما شکلی و رنگی دیگر بخود می‌گیرد و در جان عاشق حالات عجب و بیقراریهای شگفت بوجود می‌آورد برخلاف عقل که ادب وآرامش می‌بخشد :

خرد زاهد نمای هرحوالیست ولیکن عشق شنگی لاا'بالیست ۵

اسرارنامه ، طبع طهران ، ص۳۵

زهی فسرده کسی کو قرار می‌جوید تو جان عاشق سرمست بی قرار بجو

دیوان ، ب ۲۳۸۱۳

جان و عقل و عشق و استاد ، هریك مثالی‌است جداگانه بر اثبات تأثیر کامل درناقص و قوی درضعیف ونتیجهٔ آن، تأیید مدّعای پیشین‌است ازتأثیر ۱۰ ارباب قدرت در عامّهٔ خلق ، مطلبی که مناسب است با طرز حکومت در روزگار پیشین که بوسیلهٔ زور و غلبه وتعصّب قبیله‌بدست می‌آمد و حاکمان ، مطابق میل و ارادهٔ خود حکومت می‌کردند و مردم‌را براهی می‌بردند که خود می‌خواستند چه درآن اعصار حکومت بانتخاب مردم و موافق ارادهٔ آنهانبود و پایهٔ اصلی آن شمشیر و زور بازو بشمار می‌رفت . ۱۵

حضرت رسول اکرم (ص) فرموده است : طَلَبُ العِلْمِ فَرِیضَةٌ . فقها می‌گویند که علم فقه مراد است ، متکلّمان ، علم کلام را فریضه می‌شمارند ، مفسّرین ومحدّثین می‌گویند ، طلب تفسیر قرآن و روایت حدیث واجب‌است، همچنین‌هرطائفه ازعلمای اسلام روش خودرا درعلم ودانش مشمول این‌حدیث فرض کرده‌اند ، صوفیان گفته‌اند که علم تصوّف مقصود پیمبر بوده‌است ، ۲۰ آنگاه در تشخیص و تعریف آن ، اختلاف کرده‌اند ، بعقیدهٔ سهل بن عبدالله تستری ، علم حال است یعنی اینکه بنده حالی‌را که میان او و خداست بداند و بموجب آن ، عمل کند ، حسن بصری وپیروان مکتب او ازقبیل : مالك دینار

و فَرْقَدِ سَبَخي و عبدالواحد بن زید معرفة خواطر و تفاوت وسواس و الهام ولَمّهٔ ملک و شیطان‌را که موسوم به (علم قلوب) است ، مراد پیمبر دانسته‌اند ، صوفیان شام ، دانستن حلال و باز شناختن آنرا از حرام ، واجب شمرده‌اند ، ابراهیم ادهم و یوسف بن اسباط برین عقیده بوده‌اند ، محمّد غزّالی می‌گوید ، مقصود ، علم معامله و سلوک است .

بعقیدهٔ ابن عربی ، علم تابع معلوم است و حکم معلوم‌را دارد و بنابراین هرعلمی که مرتبط به امور دنیوی است از قبیل فقه که موضوع آن ، اعمال ظاهر و داد و ستد و قضا و حدود و غایت آن ، انتظام امور خارجی است و فنون ادبی که موضوع آنها الفاظ است و سائر علوم رسمی از کلام و حساب و هندسه و شعب علم ریاضی که جنبهٔ دنیوی و یا مادّی دارد هیچ یک بکار آخرت نمی‌خورد زیرا همهٔ آنها بامرگ از آدمی گسسته می‌شود باستثنای علم سلوک که صورت جان سالک است وجدایی نمی‌پذیرد . مولانا نیز همین معنی‌را اراده فرموده است . برای تفصیل بیشتر ، جع : قوت القلوب ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۱۹۴ – ۱۹۱ ، احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۱۲ – ۱۰ ، فتوحات مکّیّه . ج ۱ ، ص ۸۰۸ .

آن یکی نحوی بکشتی در نشست رُو بکشتیبان نهاد آن خود پرست

گفت هیچ ازنحو خواندی گفت لا گفت نیم ِ عمر تو شد در فنا

دل شکسته گشت کشتیبان ز تاب لیک آن دم کرد خامُش ازجواب

باد کشتی را بگردابی فکند گفت کشتیبان بدان نحوی بلند

هیچ دانی آشنا کردن بگو گفت نی ای خوش جواب ِ خوب‌رُو

گفت کُلّ ُ عمرت ای نحوی فناست زآنکه کشتی غرق ِ این گردابهاست

ب ۲۸۴۰ – ۲۸۳۵

علماء نحو، درمباحث لفظی واختلاف نحویان بصره و کوفه، سخت فرورفته

بودند و برای هر استعمالی که عرب بروفق اختلاف لهجه ویا تحوّل زبان بسادگی
و از روی طبع بکار برده بودند ، دلیل و نکته‌ای می‌تراشیدند ، این‌نکته بینی و
دلیل تراشی سرانجام خنده‌آور شده بود ، در روزگار مولانا نحو قیاسی وسعت
عجیبی یافت و همانند علم اصول فقه درقرن سیزدهم واوائل قرن چهاردهم هجری
شد ، این وسعت را درشرح کافیه از رضی‌الدّین استرابادی (متوفّی ۶۸۶ ، یا ۵
بعداز ۶۸۸) می‌توان دید، رضی استرابادی نحورا مانند علوم برهانی بدلایلی که
بعضی ازآنها نیک قوی ولطیف و برخی زادهٔ وهم و بغایت واهی‌است مجهّز
کرده‌است ، این نحویان باوجود تسلّط برقواعد ترکیب ، در نظم و نثر بی مایه
بودند و شعرهای سست می‌سرودند ، نثرآنها دست کمی ازشعر نداشت ، باوجود
این ، از خود بینی و غرور در پوست نمی‌گنجیدند و مردم را بچشم حقارت ۱۰
می‌نگریستند ، برای خودنمائی الفاظ غریب و شواذّ استعمال را بکار می‌بردند ،
این عادتی که زادهٔ علوم لفظی‌است ازآغاز گریبان‌گیر این طایفه شده بود ،
استادان ما نیز کم و بیش ازین عُجب و خودبینی سرمایه‌ای نه اندک داشتند ،
ایرادگرفتن واغلاط لفظی همنشینان‌را باروی‌آنها‌آوردن وازتهذیب نفس غافل
ماندن ، خلقی بود که ازین غرور سرچشمه می‌گرفت ، محمّد غزّالی ، بهمین ۱۵
مناسبت نحویان‌را انتقادی سخت دردناك کرده‌است . (احیاء العلوم، طبع مصر،
ج ۳ ، ص ۲۸۰) ظاهراً بعضی از نحویان معاصر ، می‌خواسته‌اند ، عربی دانی
مولانا را درآزمایش کشند . این حکایت که افلاکی نقل می‌کند و تا حدّی از
لحاظ شکل‌ونتیجه به‌قصّهٔ نحوی ونتیجهٔ آن درمثنوی همانند‌است دلیل مدّعای
ما تواند بود : ۲۰

«روزی دانشمندی مُتبحّر با شاگردان مُستَدِلّ بزیارت حضرت
مولانا آمده بودند، می‌خواستند که بطریق استفسار وامّا برسبیل امتحان سؤالها
کنند وبهمدیگر گفته باشند که عجبا مولانارا قسم عربیّتش چون باشد ، چنانک

استاد ما در آن فن نظیر خود ندارد، همانا که چون بحضرت خداوندگار زیارت کرده بنشستند ، بعداز آنکه معارفِ بسیار و لطایفِ بیشمار فرمود ، حکایتی آغاز کرد که مگر فقیهی ساده دل با نحویِ زیرك موافقت کرده بود از ناگاه بسر چاهی رسیدند که خراب و بیاب گشته بود ، فقیه آغاز کرد که وَبِئرٍ مُعَطَّلَةٍ (۴۵/۲۲) بی همزه گفت، نحوی برنجید و گفت : وَبِئْرٍ بگو، مهموز بخوان فصیحتر بوَد، همچنان بحثِ فقیه ونحوی دراز کشید وجهتِ همزهٔ اعلال نموده تمامت کتبِ صرف و نحورا ورق ورق می‌کردند و از دلائل گفتن ملول شدند ، عاقبة الجدال اصلا بمنزلی وآبادانیْ نرسیدند و بتاریکیْ شب مانده ، درعینِ آنکه دربحث گرم شده بودند ، قضارا نحوی ما بچاهی مَغ فروافتاد ، از اندرون چاه بانگک و فریاد می‌کرد که ای رفیقِ طریق و ای فقیهِ شفیق حِسْبَةً لِلّهِ تَعالیٰ مرا ازین چاه مُظْلِم برهان ، فقیه گفت بشرطی خلاصت دهم که همزه را ازبُن حذف کنی، بیچاره نحوی مسکین که مغرورِ هنر گشته‌بود، تا از بُن همزه حذف نکرد ازآن چاه نرهید ، همچنان تا همزهٔ تردّد و هستی خودرا همزه‌وار از خودی خود حذف نکنی از بُن تاریکک خود بینی که چاهِ طبیعت و نفس‌است و غَیابَةَ الْجُبِّ (۱۰/۱۲) عبارت ازآنست نرهی و هرگز بفضای صحرای وَاَرْضُ‌اللهِ واسِعَةٌ (۱۰/۳۹) نرسی. « مناقب‌افلاکی، طبع انقره ، ص ۱۰۷-۱۰۶.

مأخذ حکایت نحوی را در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۲۸ ، می‌توانید ملاحظه فرمایید .

محوْ می‌باید نه نحو اینجا بدان	گر تو محوی بی‌خطر درآب ران
آبِ دریا مرده‌را برسر نَهد	ور بود زنده ز دریا کَیْ رهد
چون بمُردی تو ز اوصافِ بشَر	بحرِ اسرارت نهد بر فرقِ سَر

ای که خلقان را تو خَر می‌خوانده‌ٔ این زمان چون خر برین یخ مانده‌ٔ

ب ۲۸۴۴ — ۲۸۴۱

مَحْو : ستردن و پاك کردن چیزی‌است از سطح جسم ، معنی آن را در اصطلاح صوفیّه پیشتر بیان کرده‌ایم . شرح مثنوی شریف ، ج ۱ ، ذیل : ب (۵۷۵) .

بر آن می‌افزاییم که متأخّرین ، محورا به پنج معنی گرفته‌اند :

۱ — محوِ ارباب ظواهر : رفع اوصافی که بعادت فرا گیرند و ازالهٔ اخلاق نکوهیده .

۲ — محوِ ارباب سرائر: شستن و زایل کردن آفاتی که از وصول بحقیقت باز می‌دارد و آن اوصاف بنده و رسوم افعال واخلاق اوست ، این محو بتجلّی صفات و اخلاق و افعال حق حاصل می‌شود .

۳ — محوِ جمع ویا محو حقیقی : فنای کثرت در وحدت .

٤ — محوِ عبودیّت ویامحوِ عین‌عبد : وآن عبارت‌است ازاسقاط اضافهٔ وجود باعیان ، اعیان صور علمیّهٔ ذات حق‌اند و معلومی هستند که عین آن ، معدوم‌است ولی مظاهر وجود حق‌اند ، وجود ، عین‌حق‌است که اضافه ونسبتی به اعیان دارد ، اضافه و نسبت امری‌است اعتباری ، آثار خارجی تابع وجود است بنابراین موجودی جز خدا متصوّر نیست ، محو ، شهود این معنی‌است .

۵ — محوِ محو : بقای بحق بعداز فنای خلق . اصطلاحات الصّوفیّه ، در ذیل : محو . کشف اسرار معنوی درشرح ابیات مثنوی .

خر بریخ : مثالی‌است ازفروماندن و بازایستادن بلحاظ آنکه خر برروی یخ نتواند رفت . نظیر : خر درخلاب .

خودبینی مانع وصول است ازآنروکه مرد خودبین ، از دید حاجت و نقص محجوب وکوراست و تا این صفت و دیگر صفات ناقص بشری برجا

باشد ، آدمی بجائی نمی‌رسد وبصفات خدائی آراسته نمی‌گردد پس شرط آرایش بصفات کمال و اوصاف الٰهی ، زدودن صفات خلق و خلقیّت است زیرا این دو ، در دوجهت و قطب مخالف قرار دارند وتا یکی‌را رها نکنند و فرونشویند بآن دیگر نتوانند رسید ، نیستی و محورا تشبیه می‌کند بحالت مرده‌ای‌که دردریا ۵ افتد ، مرده برروی آب دریا قرار می‌گیرد و موج دریاش با خود از سوئی بسوئی می‌برد وحرکت او همان حرکت دریاست ، همچنین سالکی‌که در دریای وحدت غرقه می‌شود بصفات حق متحلّی می‌گردد وفعل او فعل خداست .

علمای ظاهر و طـلاب قدیم خویش را (اهلِ علم) و دیگران را (خر) می‌خواندند ، این تعبیر زشت وِرد زبان آنها بود ، مولانا این خلق ناپسند را ۱۰ انتقاد می‌فرماید .

گر تو عـلامهٔ زمانی در جهان	نکث فنای این جهان بین وین زمان
مردِ نحوی را از آن در دوختیم	تا شما را نحوِ محو آموختیم
فِقْهِ فِقْه‌و نحْوِ نحو وصَرْفِ صَرْف	در کم آمد یابی ای یارِ شگرف

ب ۲۸۴۷ ــ ۲۸۴۵

۱۵ در دوختن : پیوستن بچیزی .

فِقْهِ فِقْه : جان و حقیقت فقه ، و برقیاس ، نحوِ نحو ، صرفِ صرف .

کم‌آمد : فروتنی و تواضع ، نیستی و نادیدن خود .

نقدی‌است صریح و قاطع از مدّعیانی‌که بدانستن چند لغت و یا مبحث لفظی ویا ورقی از کتاب آفرینش ویا چند مسألهٔ شرعی ونام چند راوی وناقل ۲۰ خبر ، باد درآستین می‌افکنند وخودرا عـلامه و پُردان فرض می‌کنند ، مولانا می‌فرماید جهان باهمه پهناوری ناپایداراست و روزگار باهمه وسعت و امتداد ، جاوید نمی‌پاید تا چه رسد بما که زادهٔ جهان و موقوف بحدود زمانه‌ایم پس چه مایه زشت‌است‌که علم باحوال چیزی ناپایدار‌که آن علم هم صفت واثر شخصی

فناپذیر است ، موجب غرور و خودبینی و خویشتن ستائی گردد . شمس تبریزی می‌گوید : «این، راه بحث معتزله نیست ، این راه شکستگی است وخاك باشی و بیچارگی و ترك حسد و عداوت ، اگر این معنیها بتعلّم و بحث بشایستی ادراك کردن پس خاك عالم برسر بایستی کردن ابایزید وجنیدرا ازحسرت فخر رازی که صد سال شاگردی فخر رازی بایستی کردن ، گویند هزارتا کاغذ تصنیف ۵ کرده‌است فخر رازی درتفسیر قرآن ، بعضی گویند پانصدتاکاغذ وصد هزار فخر رازی درگرد راه ابایزید نرسد و چون حلقه بر در باشد» مقالات شمس تبریزی نسخهٔ عکسی .

اینک به پیروی مولانا قصّه‌ای از نحوی دیگر که مولانا نقل فرموده و نتیجهٔ آن همانند حکایت نحوی درمثنوی است بدین بحث می‌پیوندیم : «همچنان ۱۰ روزی حضرت مولانا اصحاب را معانی می‌فرمود ، در اثنای سخن حکایتی مثال آورد که مگر نحویی درچاه افتاده بود، درویشی صاحب دل برسرِ چاه رسیده بانگی زد که ریسمان و دول بیارید تا نحوی‌را ازچاه بیرون کشیم ، نحوی مغرور اعتراض کرد که رَسَن و دلو بگو ، درویش دست از خلاص او بازکشید و گفت تا من نحوآموختن تو در چاه بنشین ، اکنون جماعتی که اسیرِ چاهِ جاه و ۱۵ طبیعت گشته‌اند و پیوسته بپَرِ هنرِ خود می‌پرند تا ترك آن خیالات و هنرها نکنند و پیشِ اولیا سر ننهند حقّا که ازآن چاه خلاص نیابند و در صحرای وَاَرْضُ‌اللهِ واسِعَةٌ خرامان نشوند وبمقصودِ کلّی نرسند .» مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص۱۳٦ .

آن سبوی آب دانشهای ماست	وآن خلیفه دِجلهٔ علمِ خداست ۲۰
ما سبوها پُر بدجله می‌بریم	گرنه خر دانیم خودرا ما خریم
باری اعرابی بدان معذور بود	کو زدجله غافل و بس دور بود
گر زدجله باخبر بودی چو ما	او نبردی آن سبو را جا بجا

بلکه از دجله چو واقف آمدی آن سبو را بر سرِ سنگی زدی

ب ۲۸۵۲ — ۲۸۴۸

نتیجهٔ حکایت‌است ومناسبتی دارد با مضمون آیهٔ شریفه : وَماٰاُوتیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلّا قَلیلاً . (و نداده‌اند شمارا از علم و دانش مگر اندکی .)

۵ الاسراء ، آیهٔ ۸۵ .

چون خلیفه دید و احوالش شنید آن سبو را پُر ز زر کرد و مزید

آن عرب را کرد از فاقه خلاص داد بخشِشها و خِلعتهای خاص

کین سبو پر زَر بدستِ او دهید چونک واگردد سوی دجله‌ش برید

از رهِ خشک آمدست و از سفر از رهِ دجله‌ش بود نزدیکتَر

۱۰ چون بکشتی‌درنشست و دجله دید سجده می‌کرد از حیا و می‌خمید

کای‌عجَب لطف این‌شهِ وهّاب‌را وآن عجب تر کو ستد آن آب را

چون پذیرفت ازمن آن دریای جود آنچنان نقدِ دَغَل را زود زود

ب ۲۸۵۹ — ۲۸۵۳

فاقه : نیازمندی و تهی دستی .

۱۵ خمیدن : دوتاشدن بقصد احترام، خم شدن، تعظیم کردن ، درمحاورات کنونی .

نَقْدِ دَغَل : پول قلب ، سکّهٔ تقلّبی .

کُلِّ عالم را سبو دان ای پسر کو بود از علم و خوبی تا بسر

قطرهٔ از دجلهٔ خوبیِّ اوست کان نمی‌گنجد زپُرّی زیرِ پوست

۲۰ گنج مخفی بُد ز پُرّی چاك کرد خاك را تابان تر از افلاك کرد

گنج مخفی بُد ز پُرّی جوش کرد خاك را سلطانِ اطلس پوش کرد

ب ۲۸۶۳ — ۲۸۶۰

تا بِسَر : پر و لبریز .

چاك کردن : برخود شکافتن ، مجازاً ، فیضان جود و عنایت حق .

جوش کردن : بجوش آمدن ، هنوز درحدود بشرویه مستعمل است .

اشاره است بحدیث : قالَ داوُدُ عَلَیْهِ السَّلامُ یارَبِّ لِما ذا خَلَقْتَ الْخَلْقَ قالَ کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیّاً فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِکَیْ اُعْرَفَ. (داوود گفت ای پروردگار من چرا خلق را آفریدی ۵ گفت گنجی پنهان بودم دوست داشتم که شناخته شوم پس خلق را آفریدم تا مرا بشناسند.) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۹ .

جهان را تشبیه می کند به سبوئی که از حسن و جمال سرشار و لبریز ولی محدوداست ، این زیبائی و جمال که در اجزای جهان می نگریم قطره ای است از دریای پهناور و بی کران جمال لم یزلی که از فرط پُری و کثرت هرآنی بشکلی ۱۰ جلوه می کند و تاب مستوری ندارد ، بدلیل حدیث که بموجب آن ذات حق گنجی نهان بود ودوست داشت که آن گنج را برملا کند و برصحرا نهد تاشناخته شود پس جلوه و ظهور ، محبوب خداست وآنچه مطلوب اوست بظهور می رسد زیرا قادر مطلق و فعّال مایشاءاست ، مقصود ازین بیان ، آنست که ما بجمال حسّی نهایت پذیر مغرور نشویم ودرآن حد ، درنگ نکنیم ودایما درطلب ۱۵ زیادت باشیم وبرکمال بشری دل نبندیم ورخش همّت بسوی کمال مطلق بتازیم.

این حدیث مبنای عقیدهٔ صوفیان است در تجلّی و مراتب آن که موسوم است به (حَضَرات) خفای حق در مرتبهٔ غیب هویّت ذات است که از آن خبر نتوان داد ، آنجاکه نه اسم ونه صفت هیچ یک را راه نیست وبدین مناسبت آن را «حضرت بی نشان» وگاهی «عدم» می گویند . از تجلّی ذات برخود ، ۲۰ اسما و صفات و اعیان ثابته در ظهور آمدند ، صادر اوّل براین عقیده وجود مطلق است که اورا «عَماء» می نامند ، سائر مراتب خلقت از عقول و نفوس و عالم مثال ویا هَباء از وجود مطلق پدید شده اند .

پُری ، در تعبیر مولانا فزونی کمال و یا سعهٔ رحمت است ، چاك کردن ، جوش کردن ، فیض و یا عنایت الٰهی تواند بود . جع : مصباح الانس ، طبع طهران ، ص ۷۷ — ٦۹ ، مقدّمهٔ ابن خلدون ، طبع بولاق ، ص۳۹۳ .

ور بدیدی شاخی از دجلهٔ خدا — آن سبو را او فنا کردی فنا

۵ آنکه دیدندش همیشه بی‌خودند — بی‌خودانه بر سبُو سنگی زدند

ای زغیرت بر سبو سنگی زده — وآن شکستت خود دُرُستی آمده

خُم شکسته آب ازو ناریخته — صد دُرستی زین شکست انگیخته

جُزو جُزوِ خُم برقصست و بحال — عقل جزوی را نموده این مُحال

نه سبو پیدا درین حالت نه آب — خوش ببین وَاللهُ اَعْلَم بالصَّواب

۱۰ ب ۲۸٦۹ — ۲۸٦٤

شاخ : جوی فرعی که از رودخانه یا نهر بزرگتر جدا کنند .

ضمیر در «بدیدی» یا راجع است به اعرابی و یا به «کُلّ عالم» بیت (۲۸٦۰) بنابر آنکه کُلّ افرادی وهریک ازاجزای عالم ، مراد باشد، مقصود آنست که شهود علم حق، رؤیت خود وخودی‌را فانی‌می‌سازد و کسی‌که وسعت ۱۵ علم و احاطهٔ اِشراف حق تعالیٰ را دریابد بعلم و معرفت مختصر و محقّر بشری فریفته نمی‌گردد ، توان گفت که شهود کمال خدای تعالیٰ بنحو کلّی ، وجود سالک را محو و فانی می‌کند چنانکه قطره در دریا ویا نور چراغ در روشنایی و فروغ خورشید .

آنگاه می‌گوید کسانی‌که جمال و کمال الٰهی را شهود می‌کنند ، مست و ۲۰ بی‌خود می‌شوند زیرا ظرفیّت و استعداد آدمی هراندازه که فراخ و کمال یافته باشد نسبت بحق تعالیٰ تنگ و محدوداست ، او مانند طفلی‌است که پیمانهٔ کلان و شگرفی‌را که‌خورای باده‌گساران‌دریاکش‌است وازباده‌ای‌کهن ودیرینه‌سال پر کرده‌اند ، یکباره سرکشد و قطره‌ای باز نهلد ، بی‌گمان ، مست و بیخود از پا

می‌افتد وقوای او ازتأثیر شراب فرو می‌ریزد یا عاشقی فراق زده وشبها درانتظار وصل بروز آورده و از شرار عشق سوخته و تشنهٔ وصال شده ، درهای امید بر روی او بسته و نومیدی سراپایش‌را فراگرفته ، او درین حالت تنها و نومید سر برزانو نهاده ، ناگهان معشوق ازدر بی خبر درآید ، جمال دلفریب بدو نماید و روی بر روی‌او نهد و اشکش پاك کند و دست مهر برسر خاك‌آلودش مالد، ۵ عاشق در چنین حالی خودرا فراموش می‌کند و واله و حیران فرو می‌ماند ، دلدادگان جمال احدیّت نیز چنین‌اند ، در وادی طلب می‌تازند ، سر بر آستان ارادت می‌نهند ، قوای جسمانی‌را در بوتهٔ ریاضت و مجاهدت می‌گدازند ، سر برزانوی مراقبه ، چشم بردریچهٔ عنایت می‌گشایند تا کدام وقت و ساعت پرتوی از جمال جانان درتابد ، تافتن همان و از خویشتن رفتن و نقد هستی ۱۰ درباختن همان .

این بی‌خویشی ونیستی حکم واثر تجلّی‌است که کوه طور نیز باهمه زَفتی و بیخاوری آن‌را برنتافت و همین که لمعه‌ای از خورشید زیبائی قهّار حق برآن پرتو افکند برخود شکافت و ازهم گسیخت .

لیکن فنای سالك نه چون مرگ صورت‌است که عاقبت و سرانجام آن ۱۵ تباهی‌است ، این فنا پیش‌آهنگ بقا و هستی جاویدان‌است و شکستن و درهم ریختنی‌است مقدّمهٔ درستی و پیوستن ، صورت ، کوزه وار می‌شکند ولی آب معرفت و شراب ذوق از آن نمی‌ریزد و چگونه ممکن‌است بریزد درحالتی که قدرت خدایش نگهبانی می‌کند و درکنارش می‌دارد :

چو شیشه زآن شده‌ام تاکه جام شه باشم ۲۰
شها بگیر بدستم که دستکار توم
عجب که شیشه شکافید و می نمی‌ریزد
چگونه ریزد داند که برکنار توم
دیوان ، ب ۱۸۰۷۴ ، ۱۸۰۷۵

بیشتر ، درشرح مثنوی شریف (ج۱ ، ذیل : ب ۳۰۶) گفتیم که سالک پس‌از مجاهده و تسلّط برهویٰ وآرزوهای نفسانی ، ازین درجه برتر می‌رود و ازلذّات معنوی برخوردار می‌شود و اگر هم بدین لذّات گراید ازآنها خوشی بیشتر و تمام‌تر می‌یابد ، ممکن‌است مراد مولانا درین‌ابیات این نکته فرض شود .

۵ تشبیه قالب وصورت جسمانی به‌کوزه درین بیت نیز آمده‌است :

دل آب‌و قالب کوزه‌است و خوف برکوزه

چو آب رفت باصلش شکسته گیر سفال

دیوان ، ب ۱۴۳۱۵

سپس اشاره می‌کند به(تَوَحُّد قویٰ ومدارک) که صوفیان معتقداند بدین

۱۰ معنی که چون سالک وجود خودرا شکست و بموت ارادی مُرد ، نور ذات احدیّت که جامع جمیع اسما وصفات‌است ، تمامی اجزای وجودش‌را فرا می‌گیرد و قوّتهای نفسانی سالک در نور حق مستهلک و ناچیز می‌گردد ، تجلّی ذاتی جامع همگی تجلّیهای اسمائی و صفاتی‌است بنابراین هرقوّتی عمل قوّتهای دیگررا تواند کرد هم‌چنانکه حق تعالیٰ اَحَدِیُّ الذّات والصّفات‌است و بذات خود ،

۱۵ عالم و سمیع و بصیراست پس درآن حالت ؛ سالک بچشم می‌بیند و می‌شنود و می‌بوید و می‌چشد واین آلتها صفت یگانگی می‌گیرند و یکباره بدل می‌شوند مثل آنکه درحالت خواب ؛ آدمی هم می‌بیند و هم می‌شنود و هم لمس می‌کند وآنجا چشم وگوش و حاسّهٔ لمس درکار نیست ، ابن فارض در اشاره بدین مسأله گفته‌است :

۲۰ فَکُلّی لِسانٌ ناظِرٌ مِسْمَعٌ یَدٌ

لِنُطْقٍ وَاِدْراکٍ وَسَمْعٍ وَبَطْشَةٍ

واین‌حالت مختصّ قویٰ ومدارك نیست بلکه جمیع ذرّات وجود واعضارا این حالت حاصل می‌شود چنانکه هم ابن فارض می‌گوید :

وَمِنّی عَلیٰ اِفرادِها کُلُّ ذَرَّةٍ

جَوامِعَ اَفعالِ الجَوارِحِ اَحصَتِ

نقل با تغییر عبارت و توضیح بیشتر، از کشف اسرار معنوی در شرح ابیات مثنوی.

چون درِ معنی زنی بازت کنند　　پرِّ فکرت زن که شهبازت کنند ۵

ب ۲۸۷۰

ناظراست بگفتهٔ عبدالله بن مسعود از بزرگان صحابه (متوفی ۳۲):
مادُمْتَ فی صَلاةٍ فَاَنْتَ تَقْرَعُ بابَ الْمَلِکِ وَمَنْ یَقْرَعْ بابَ الْمَلِکِ یُفْتَحْ لَهُ. (مادام که در نمازی چنانست که درسرای شاه وجودرا می کوبی و کسی که آن در را بکوبد بر روی او باز می‌شود.) حلیة الاولیا، طبع بغداد، ۱۰ ج۱، ص۱۳۰.

نظیر آن جملهٔ ذیل است: مَنْ قَرَعَ باباً وَلَجَّ وَلَجَ. (کسی که دری را بکوبد و در کوفتن ستیزه و پایداری کند درون خانه رود.) که در مجموعهٔ امثال متعلّق به‌استاد همایی درضمن امثال آمده و بعضی آن‌را حدیث پنداشته‌اند و مؤلّف اللؤلؤ المرصوع می‌گوید که حدیث نیست. ۱۵

نظیر دیگر: مَنْ اَدْمَنَ الاِسْتِفْتاحَ فُتِحَتْ لَهُ الاَغْلاقُ.
(کسی که پیوسته جویای گشایش باشد قفلها بر روی او باز می‌شود.) عیون‌الاخبار، طبع مصر، ج۴، ۱۳۷.

اَخْلِقْ بِذِی الصَّبْرِ اَنْ یَحْظیٰ بِحاجَتِهِ

وَمُدْمِنِ القَرْعِ لِلاَبْوابِ اَنْ یَلِجا ۲۰

همان مأخذ، ج۳، ص۱۲۰

عقل جزوی و عادی (توحّد قوی و مدارك) را نمی‌پذیرد و محالش می‌انگارد ولی این معنی بکوشش و مجاهده و تفکّر بدست می‌آید و مردان حق

که یافته‌اند بهمین وسیله یافته‌اند مثل آنکه هرگاه کسی حلقه پیاپی بر دری زند سرانجام آن در را بر روی او می‌گشایند چنانکه پیشرفتهای بشر از آنجا پدید آمده‌است که متفکّران در حدود علم و دانش موروث نمانده‌اند و پی ناممکن و محال رفته‌اند .

پرّ فکرت شد گِل آلود و گران　　زآنکه گِل‌خواری ترا گِل شد چو نان

۵ **نانْ گِلست‌وگوشت کمترخور ازین　　تا نمانی همچو گِل اندر زمین**

ب ۲۸۷۱ ، ۲۸۷۲

گِل خوار : کسی که به خوردن گِل عادت کرده باشد . گِل خوردن عادتی زشت‌است که ازعهدی قدیم بعضی ازمردم ونیز رجال اسلام بدان معتاد بوده‌اند ، پیشینیان گِل خراسانی ویا نیشابوری‌را بو داده و بتعبیر مردم بشرویه

۱۰ تف‌داده وگاهی باچیزهای خوشبو آمیخته می‌خورده‌اند ، خوردن گِل داغستانی هم معمول بود ومن خود دیده‌ام که آن‌را می‌خوردند ، گل و خاك قابل تغذیه و جذب بدن نیست ، کسانی که گل خواری عادت داشتند ، زرد چهره ولاغر وضعیف بودند ، حضرت رسول اکرم (ص) ازخوردن گِل ، نهی فرموده‌است: اَکْلُ الطّینِ حَرامٌ علی کُلِّ مُسْلِمٍ ، مَنْ اَکَلَ الطّینَ فکاَنَّما اَعانَ علی

۱۵ قَتْلِ نَفْسِهِ . (گل خوردن بر هرمسلمانی حرام‌است ؛ کسی که گل می‌خورد چنان‌است که بر کشتن خویش همدست شود .) کنوزالحقائق ، ص۱۸ ، ۱۲۴ ، نیز جع : تحفهٔ حکیم مؤمن ، مخزن الادویه ، در ذیل : طین .

نان گِلست و گوشت : گوشت ، معطوف‌است برنان نه بر گل .

اندك خواری و مقاومت بر گرسنگی از اصول دیرین صوفیان است و

۲۰ ایشان‌را درآغاز کار بدین‌مناسبت (جوعیّه) می‌نامیده‌اند . فتاویٰ ابن تیمیّه ، طبع ریاض ، ج۱۰ ؛ ص ۳۶۸ .

و بدین نسبت مشهوراست ، قاسم بن عثمان جوعی دمشقی از زهّاد شام ، لباب الانساب ، در ذیل : جوعی .

تفصیل آن‌را در شرح مثنوی شریف ، ج۱ ، ذیل : ب (۴۶۵) ملاحظه فرمایید .

چون گرسنه می‌شوی سگ می‌شوی　　تُندوبَدْ پَیْوَندوبَدْ رَگ می‌شوی
چون شدی تو سیر مُرداری شوی　　بی خبر بی پا چو دیواری شوی
پس دمی مردار و دیگر دم سگی　　چون کنی درراهِ شیران خوش‌تکی

ب ۲۸۷۵ – ۲۸۷۳

بَدْ پَیْوَنْد : مجازاً ، بدآمیز ، بدگوهر . پیوند بمعنی ربط و اتّصال و رابط دوچیز ونیز جسمی‌است سپید فام و نرم که بر کنارهٔ استخوان می‌روید و اعضارا بیکدیگر پیوند می‌دهد . مرادف : رِباط .

بَدْ رَگ : مجازاً ، بد اصل ، بد سرشت .

بی‌پا : مجازاً ، بی ثبات ، متزلزل ، تهی مغز .

این مضمون ، مأخوذ است از روایت ذیل : قیلَ لِعامِرِ بْنِ عَبْدِ قَیْسٍ ماتَقولُ فِی‌الاِنْسانِ قالَ ماأَقولُ فی مَنْ اِذا جاعَ ضَرَعَ وَاِذا شَبِعَ طَغیٰ . (عامر بن عبد قیس را گفتند چه گویی دربارهٔ انسان گفت چه بگویم دربارهٔ کسی که چون گرسنه شود خوار و زبون گردد وچون سیر شود سرکشی آغازد .) ربیع‌الابرار ، باب الطّعام والوانه .

وَکانَ یُقالُ مِسْکینٌ ابْنُ آدَمَ اَسیرُ الْجوعِ صَریعُ الشِّبَعِ . (بیچاره فرزندآدم که دربند گرسنگی وافتادهٔ سیری‌است .) شرح نهج‌البلاغة، طبع مصر، ج ٤ ، ص ۳۸۰ .

قالَ رَجُلٌ لِلْحَسَنِ یااَباسَعیدِ اِذا جُعْتُ ضَعُفْتُ واِذا شَبِعْتُ وَقَعَ عَلَیَّ الْبُهرُ فَقالَ یاابْنَ اَخی هٰذِهِ الدّارُ لَیْسَتْ تُوافِقُکَ فَاطْلُبْ داراً غَیْرَها . (مردی بحسن بصری گفت ای باسعید چون گرسنه می‌شوم سست و ناتوان می‌شوم و چون سیر گردم چنانست که گربه‌ای در من افتاده‌است خشمگین و آمادهٔ حمله‌ام گفت ای پسر برادر من این جهان درخور تو نیست جز آن منزلی بجوی .) ربیع‌الابرار ، باب الاوقات .

آلتِ اِشکارِ خود جز سگ مدان کمترک انداز سگ را استخوان
زآنکه سگ چون سیر شد سرکش شود کَیْ سوی صید و شکارِ خوش دود

ب ۲۸۷۶ ، ۲۸۷۷

درمثل است : جَوِّعْ کَلْبَکَ یَتْبَعْکَ . (سگ خویش را گرسنه دار تا دنبال تو بیاید .) سَمِّنْ کَلْبَکَ یَأْکُلْکَ . (سگ خودرا سیر و فربه کن تاترا بخورد .) التّمثیل والمحاضرة ، طبع مصر ، ص ۳۵٤ ، مجمع الامثال .

کَالْکَلْبِ اِنْ جاعَ لَمْ یَعْدَمْکَ بَصْبَصَةً
وَاِنْ یَنَلْ شَبْعَةً یَنْبَحْ مِنَ الْاَشَرِ

همان مأخذ ، ص ۳۵٦

سگ ، درسخن مولانا نفس حیوانی است :

هین سگِ نفس ترا زنده مخواه کو عدوّ جان تست از دیرگاه

مثنوی ، ج ۲ ، ب ٤۷٤

نفس وقوای جسمانی وسیلهٔ صیدمعانی وحقائق اند وجان انسانی ازراه همین نفس وقوی نخست موادّ علوم را ادراك می کند و سپس بدست عقل می سپارد و هم بدن ونیروهای تن ، اسباب وآلات خدمت و بندگی هستند ازاینرو آنهارا «آلت شکار» می خواند پس رعایت آنها ضروراست ولی نه بدان قدرکه بتمام همّت بدانها توجّه کنند و همگی مرادهای نفس را برآورند زیرا درآن صورت نفس قوّت می گیرد وسر ازفرمان جان می کشد وحجاب در پیش مقصود می دارد .

آن عرب را بی نوایی می کشید تا بدان درگاه و آن دولت رسید
در حکایت گفته ایم احسانِ شاه در حقِ آن بی نُوای بی پناه

ب ۲۸۷۸ ، ۲۸۷۹

بی نُوا : چنین است در نسخهٔ موزهٔ قونیه ، باعلامت ضمّه (ُ) بالای نون ؛ مشهور مطابق ضبط فرهنگهای فارسی فتح اوّل است .

نتیجهٔ ابیات پیشین‌است یعنی چنانک سگ گرسنه بی صاحب خود می‌رود و دنبال قوت می‌گردد همچنان بی نوایی و فقر اعرابی ، موجب آن شد که بطلب رزق از بادیه بشهر آید واز انعام خلیفه بهرمند گردد پس نفس نباید بتمام مراد خود برسد و کامهای خویش‌را بیابد بلکه باید ضعیف و محتاج باشد تا فرمان روح قدسی‌را بپذیرد و بدولت جاوید رسد . ۵

هرچه گوید مردِ عاشق بویِ عشق — از دهانش می‌جهد در کویِ عشق

گر بگوید فِقْه فقر آید همه — بویِ فقر آید از آن خوش دَمْدَمه

ور بگوید کفر دارد بویِ دین — آید از گفتِ شکش بویِ یقین

گفتِ کژ کز بحرِ صدقی خاستَست — اصلِ صاف آن فرع را آراستَست

آن کفش‌را صافی‌و مَحْقُوق دان — همچو دشنامِ لبِ معشوق دان ۱۰

گشته آن دشنامِ نامطلوبِ او — خوش ز بهرِ عارَضِ محبوبِ او

گر بگوید کژ نماید راستی — ای کژی که راست را آراستی

از شکر گر شکلِ نانی می‌پزی — طعمِ قند آید نه نان چون می‌مزی

ور بیابد مؤمنی زرّین وَثَن — کَیْ هلد آن را برای هر شَمَن

بلکه گیرد اندر آتش افکند — صورتِ عاریتّش را بشکند ۱۵

تا نماند بر ذَهَب شکلِ وثن — زآنک صورت مانعست و راه زن

ذاتِ زرّش دادِ ربّانیّتست — نقشِ بُت برنقدِ زر عاریتّست

بهرِ کیکی تو گلیمی را مسوز — وز صُداعِ هرمگس مگذار روز

ب ۲۸۹۲ ــ ۲۸۸۰

مَحْقُوق : اسم مفعول است از : حَقَقْتُ الْاَمْرَ . یعنی آن کار را تحقیق کردم و بدان متیقّن شدم ، بمعنی واجب کردن نیز می‌آید . ممکن است بمعنی حقیق و سزاوار فرض شود ، از : حُقَّ بِکَذا . که در عربی بصورت مجهول استعمال می‌شود . محیط المحیط . در ذیل : حقق . ۲۰

عارَض : چنین‌است درنسخهٔ موزهٔ قونیه ، باعلامت فتحه (َ) بالای را . براین ضبط ، نظیر : کافَر ، مجاوَر ، کاهَل — خواهد بود .

مَزیدن : مزه کردن ، مکیدن .

عاریَّت : بتشدید یا منسوب است به عار بمعنی ننگ یا عاره مخفّف اِعاره . عاریَت ، عاریه ، مخفّف این کلمه‌است .

بهرِ کَیَکی تو گلیمی‌را مسوز : مثل‌است :

دوست‌را کس بیک بدی نفروخت — بهرِ کیکی گلیم نتوان سوخت

سنایی

از پیِ احسنت و زه نفکند خودرا در بزه

وز برای کیک را ننهاد برآتش گلیم

دیوان سوزنی ، طبع طهران ، ص۲٦٤

بهر کیکی نَو گلیمی سوختن — نیست لایق از تو دیده دوختن

مثنوی ، ج۲ ، ب ۸۷۱

صُداع : درد سر ، مجازاً ، زحمت .

کلام ، نازلهٔ متکلّم است بدین معنی‌که تجلّی و نمایش روح و حدود شخصیّت معنوی اوست ، لفظ ، قالب معنی‌است‌که درآن نمودار می‌شود ، معنی هیأتی‌است‌که برفکر و خیال عارض می‌گردد ، فکر و خیال هرکسی مناسب کیفیّات نفسی و حالات قلبی اوست و ازاینرو شخصیّت هرکسی درگفتهٔ او پنهان وبتعبیر دیگر آشکار می‌گردد و بنابراین ، سخن مرد عاشق ، عشق واشتیاق‌را جلوه می‌دهد و هرچه بگوید ازآن ، بوی عشق می‌جهد ، همچنین تخیّل انسان دربارهٔ آنچه احساس می‌کند ، تابع سوابق ذهنی اوست ، شاعری گل یا درختی‌را می‌بیند ، خیالش درتصویر آن ، بیاد روی معشوق وبا قامت‌او متوجّه می‌گردد وگاهی ذوق احساس جمال برآن می‌داردش‌که در زیبایی آن ، داد

سخن دهد و بتشبیه و تمثیل خیال خودرا در تعبیر آرد ، گیاه شناسی ، همان گل و درخت را می‌بیند و بفکر آن می‌افتد که ازکدام تیره‌است ، تخم دارد یا ریشه یا پیاز ، صوفی عاشق حقیقت‌است و جمال حق‌را در همه چیز مشاهده می‌کند ، فقه علمی‌است مرتبط به اعمال ظاهری ، صوفی مسألهٔ فقهی را طرح می‌کند ولی آن‌را در راه سلوك دل بکار می‌برد ، کفرش نیز چنین‌است که ازآن روح ۵ ایمان و یقین می‌تراود زیرا لفظ نسبتی باقصد گوینده دارد ، سخنی که بظاهر کژ نماید وصوفی گفته باشد مانند کف‌است که در زیر آن دریای روشن قرار دارد و مانند دشنام و سخن تلخی‌است که برلب شیرین معشوق می‌گذرد ، آن کف مردود نیست واین دشنام مطلوب‌است .

سخن فقیه رنگ هستی‌او دارد وسخن صوفی رنگ هستی‌او ، سخنان کفرنمای ۱۰ صوفیان نیز چنین‌است ، صورت‌آنها بهم ماند ولی درمعنی نیك ازهم دوراست مانند نانی که ازجنس شکر پزند که صورت نان گندمین یا جوین و ارزنی دارد ولی مزهٔ آنها مختلف‌است ، صوفی این الفاظ را می‌گیرد و در مقاصد درست و صحیح خود بکار می‌برد ، اهل ظاهر بصورت آنها می‌چسبند و از مقصد بدور می‌افتند ، عمل صوفی بدان ماند که بتی زرّین را بگدازند و سکّه زنند و در ۱۵ مصلحت دنیا ودین بکار برند ، او موقوف وپای‌بند صورت نیست ، این گفته‌ها هریك از سرّ دردی و حالتی برزبان آمده‌است و راهی بحقیقت‌دارد هرچند که ظاهرآن برطبع عامه گران و نامقبول می‌آید همچنانکه زر عطای خداست و بت پرستان ازآن صورتی می‌سازند و بشرك می‌گرایند پس مناط راستی و درستی سخن قصد وکیفیّت استعمال گوینده‌ای‌است که آنرا برزبان می‌آورد ۲۰ و تنها بخاطر صورت و شکل ، مقبول یا مردود نتواند بود ، چنانکه هیچکسی گلیمی‌را برای آن‌که کیك درآن افتاده نمی‌سوزاند و از روشنی روز بخاطر

مزاحمت مگس ملول نمی‌گردد . شارحان مثنوی «روز» را بمعنی روزی گرفته و تفسیری نابمورد کرده‌اند .

مولانا از حکایت اعرابی ، کالبدی شگفت ساخت وآنرا به معانی و معارف یقینی و صوفیانه آکنده کرد وبجدال عقل ونفس توجیه نمود ، خلیفه‌را باصفات اولیا آرایش داد ، دجله را نموداری از علم بی پایان حق فرض کرد ، ۵ این ابیات مانند توجیه ویا استدلالی‌است برای این شگفت کاری .

بیشتر شارحان مثنوی برآن رفته‌اندکه مولانا درصدد دفاع ازشطحیّات وکلمات صوفیان که گاهی با ظواهر شریعت سازگار نمی‌آید ، برآمده‌است ، این فرض امکان دارد و این معنی از ابیات یاد شده مستفاد تواند شد لیکن ۱۰ دراین صورت پیوندی باآنها ندارد .

بُت پرستی چون بمانی در صُوَر	صورتش بگذار و در معنی نگر
مردِ حَجّی همرهِ حاجی طَلَب	خواه هند و خواه تُرك و یا عرب
منگر اندر نقش و اندر رنگِ او	بنگر اندر عزم و در آهنگِ او
گر سیاهست‌او هم آهنگِ تُوَست	توسپیدش‌خوان که‌همرنگِ‌تُوَست

۱۵ ب ۲۸۹۶ – ۲۸۹۳

صورت ، تعیّن امکانی‌است ، بت پرستی ازآن جهت مذموم‌است که بت پرستان بر صورت و شکل چیزی معیّن و مشخّص مانند پیکر ستاره یاماه وخورشید ونظائر آنها متوقّف می‌مانند وآنرا می‌پرستند ویا پرستش آنها متوجّه چیزی‌است که خود ساخته‌اند و ثمرهٔ آن میل به انحطاط و پستی‌است زیرا ۲۰ ساختهٔ انسان ، فروتر از خود اوست ، حق تعالیٰ در همه اشیا جلوه می‌کند و بنسبت استعداد و ظرفیّت ، اوصاف الٰهی درآنها می‌درخشد و بنابراین هیچ چیز جامع تمام اوصاف نتواند بود چنانکه هیچ چیز خالی و مجرّد از صفات حق نیست ، توقّف بریک چیز مانع از رسیدن بخصائص اشیاء دیگراست و

ازاینرو بت پرستی : سدّ تکمیل نفس و جامعیّت روح است ، این زیان عظیم ، نصیب کسی که فریفتهٔ صورت باشد ، نیز می‌شود زیرا او هم از دریافت و تحقّق بمعانی و اوصافی که درغیرآن ، مختفی‌است ، محجوب می‌ماند ولی هرگاه کسی‌بت‌را مظهری ازحق بیند و وجههٔ الٰهی‌را معبود خویش‌دارد او بی‌گمان خدارا می‌پرستد و توجّه او بصورت بت مانند روی آوردن نمازگزاران است ۵ بسوی کعبه ، شخصی هم‌که صورت را ظرف معنی بیند وآن نظر ، وی را از کمالات صور دیگر محجوب نکند بلکه همه صورتها وتعیّنات امکانی‌را بلحاظ معانی و اوصافی‌که درآنها جلوه‌گراست دوست دارد و قبلهٔ مطلوب شمارد سالک راه حقیقت‌است و راهی بده می‌برد .

ازین مقدّمه ، نتیجه می‌گیرد که اختلاف رنگ وشکل وتفاوت گوهر و ۱۰ نژاد هم امری نیست که مردم معنی‌جوی بدان پای بند شوند ومیان افراد انسان بدین‌سبب فرق‌گذارند و یکی‌را شریف و دیگری‌را فرومایه پندارند وازحقوق انسانیّت محروم کنند ، این‌نظر ابلیسانه واهریمنی، وحدت ویگانگی بشررا برهم می‌زند و خلاف و نفاق و خصومت و جدال میان آنها برمی‌انگیزد ، هرفردی از بشر و هرصنفی از اصناف انسانی ، ظرف و وعای جلوه‌ای از جمال و کمال ۱۵ ازلی‌است، تحقّق به‌الوهیّت ، بدون اتّصاف بدان معانی‌که درهمهٔ افراد انسان پراکنده‌است امکان ندارد پس همه را دوست باید داشت و از هیچ‌یک کناره نباید گرفت .

آنچه معتبراست ، وحدت عقیده و مقصداست ، هرگاه دوتن درفکر و هدف مشترک باشند ، اختلاف نژاد و رنگ سیاه وسفید نبایدآنهارا ازهم جدا ۲۰ سازد ، صوفی حقیقت‌بین‌است ، رنگ پوست وتفاوت شکل، درنظر او وزنی ندارد و پشیزی نمی‌ارزد .

این ابیات ، انتقاد و نکوهش تبعیض نژادی‌است که هنوز هم پاره‌ای از

کشورهای مترقّی دربند آن مانده‌اند ، مولانا قرنها پیش‌از صدور اعلامیّهٔ حقوق بشر ، تبعیضات نژادی‌را مردود شمرده‌است .

این حکایت گفته شد زیر و زبَر   همچو فکرِ عاشقان بی پا و سر

سر ندارد چون زاَزَل بودست پیش   پا ندارد با اَبَد بودست خویش

۵ **بلکه چون آبست هرقطره ازآن   هم‌سَرست و پا و هم بی هردُوان**

ب ۲۸۹۹ — ۲۸۹۷

زیر و زبر : مجازاً ، پریشان وآشفته ، بی نظم وترتیب ، بافراط وتفریط .

اَزَل : آنچه آغاز ندارد .

اَبَد : آنچه پایان نپذیرد .

۱۰ از دراز کشیدن این قصّهٔ مختصر وآکندن آن به اسرارگوناگون عذر می‌خواهد وآن‌را به فکر عاشق تشبیه می‌کند ، عاشق دربارهٔ جمال وکمال معشوق فکر می‌کند ، آن دو درچشم عاشق ازهیچ جهت محدود بحدّی نیستند ونهایت نمی‌پذیرند ، عشق از چنین اندیشه‌ای می‌زاید زیرا عاشق نمی‌تواند جمال و کمال معشوق‌را متناهی ومحدود فرض کند ازآن جهت که فرضی‌است همراه با تصوّر ۱۵ نقص و فقدان بعضی از شؤون جمال ، فرضی‌که منافی عشق‌است پس متعلّق فکرعاشق امری‌است‌که نهایت نمی‌پذیرد وپا وسر ویاآغاز وانجام ندارد ، فکر با متعلّق خود مناسبت دارد و در حکم ، تابع اوست و بنابر این فکر عاشقان را بی پا و سر خوانده‌است .

نظیر آن :

۲۰ ماجرای‌من‌ومعشوقِ مرا پایان‌نیست   هرچه آغاز ندارد نپذیرد انجام

دیوان حافظ ، ص ۲۱۱

حسن معشوق را چو نیست کران   درد عشّاق را نهایت نیست

دیوان سنائی ، ص۶۰۴

قطرهٔ آب ، کروی شکل‌است و هرنقطه ازآن‌را می‌توان ابتدا یا انتهای دائره‌ای مرتسم برسطح کره، فرض کرد و می‌توان گفت که آغاز وانجام ندارد، بیت اخیر ناظر بدین معنی‌است .

حاشَ لله این حکایت نیست هین نقدِ حال ماو تُست این خوش‌ببین

زآنکه صوفی با کَر و با فَر بود هرچ آن ماضیست لایُذْکَر بود ۵

هم عرب ما هم سبو ما هم مَلِک جمله‌مایُؤْفَکُ‌عَنْهُ مَنْ اُفِک

عقل‌راشُودان‌وزن‌این‌نَفْس‌وطَمَع این‌دوظلمانی‌و مُنکِر عقل‌ْ شَمَع

ب ۲۹۰۳ ـ ۲۹۰۰

لایُذْکَر : جملهٔ عربی‌است که بصورت صفت استعمال شده است . نظیر: لااُبالی، لایَعْلَمْ .لایُغْفَر . ۱۰

یُؤْفَکُ عَنْهُ مَنْ اُفِکَ (روی‌گردان می‌شود از ایمان یا قرآن کسی که بحکم قضا روی‌گردان شده‌است .) والذّاریات ، آیهٔ ۹ .

حکایت ، باز گفتن حدیث گذشته و پیشین‌است و مولانا قصّهٔ اعرابی‌را باسرار معرفت آمیخته و برستیزهٔ عقل ونفس که همواره درکاراست ، منطبق کرده است پس آنچه مولانا می‌گوید حکایت نیست بلکه وصف الحال سالکان است . ۱۵

صوفی ابن‌الوقت‌است و خاطرش متوجّه گذشته و نگران آینده نیست زیرا چنین‌اندیشه‌ای مستلزم تضییع‌وقت موجوداست. ابوسعید خرّاز می‌گوید: اَلاِشْتِغالُ بِالْوَقْتِ الْماضی تَضْییعُ وَقْتٍ ثانٍ . (بوقت گذشته پرداختن وقت دیگررا تباه‌کردن‌است .) روضة المریدین . ۲۰

زان حالها بگو که هنوز آن نیامده‌است

چون خوی صوفیان نبود ذکر مامضی

دیوان ، ب ۲۱۷۸

گرت امروز از فردا غمی هست بنقد امروز عمرت دادی ازدست

الٰهی‌نامهٔ عطّار

چنین گفت اونیند این قوم مردم که مردم آن بود کو از تعظّم

غم دی و غم فرداش نبود بکار بیهده سوداش نبود

۵ غم نا آمده هرگز ندارد ز رفته خویشتن عاجز ندارد

همان مأخذ

این‌نکته یکی ازاصول ملامتیان‌است : وَقالَ بَعْضُهُمْ لایَبْلُغُ الْعَبْدُ دَرَجَةَ الْقَوْمِ فِی الْاِیمانِ حَتّیٰ لایُفَکِّرَ فیما مَضیٰ وَلا فی شَیْءٍ مِمّا یَأْتی وَیَکُونَ فی وَقْتِهِ عَلیٰ مَشیئَةِ مَلیکِهِ . (یکی از ملامتیان گفته‌است که

۱۰ بنده درایمان به‌درجهٔ صوفیان ملامتی نمی‌رسد مگرآنگاه که درگذشته وآینده فکر نکند و در وقت خود بفرمان خداوند خویش باشد.) رسالة الملامتیّة ، طبع مصر ، ص۵۹ . نیز ، جع : شرح مثنوی شریف ، ج۱ ، ذیل : ب ۱۳۳.

بشنوا کنون‌اصل انکار ازچه‌خاست ز آنکه کُل راگونه‌گونه‌جُزْوهاست

جُزْوِ کُل نی جُزْوها نسبت بکُل نی‌چوبوی گُل که باشد جُزْوِ گُل

۱۵ **لطفِ سبزه جُزْوِ لطفِ گُل بود بانگِ قُمْری جُزْوِ آن بلبل بود**

گر شوم مشغولِ اشکال و جواب تشنگان را کَیْ توانم داد آب

ب ۲۹۰۷ – ۲۹۰۴

از ابیات پیشین معلوم گردید که حرص و طمع ، حکومت و یا رهنمونی عقل‌را منکراند واین هردو تیره و ظلمانی هستند درصورتی که عقل و قوای خیر

۲۰ و حرص و طمع و دیگر نیروهای شر همه در وجود انسان مندرج‌اند و مراتب تحقّق وجود ویا شخصیّت او بشمار می‌روند وتضادّ وتخالف آنها امری شگفت است ، درتوضیح این مسأله می‌گوید که آری چنین‌است و شخصیّت و خودی هرفردی ازافراد انسانی‌متشکّل ویاترکیب‌یافته ازاجزاء گوناگون ومختلف‌است

ودلیل تضادّ و تخالف ، در وجود انسان هم این‌است که او از اجزاء نامتساوی و ناهمتا ترکیب یافته‌است ولی تا نه پنداری که این اجزا بالانفراد و بالاستقلال درباطن آدمی وجود دارند بلکه جزو دارای دو اعتبار است ، یکی آنکه کُل ازآن ترکیب یافته و بدین لحاظ در وجودِ کُل مندرج‌است مثل ترکیب آب از اکسیژن و ئیدرژن و یا سکنجبین از سرکه و عسل ، بدین اعتبار ، اجزا را ۵ بنظر استقلال اعتبار نمی‌توان کرد وآنها منفرد از کل موجود نیستند و فی‌المثل اکسیژن و ئیدرژن درآب و سرکه و عسل در سکنجبین وجودی ممتاز ندارد تا بگوییم که این ئیدرژن وآن اکسیژن ویا آن سرکه و این دیگری عسل است بلکه از ترکیب آنها باهمدیگر مادّه‌ای پدید آمده‌است بنام آب وباسکنجبین ، ازین معنی تعبیر می کنند به «جُزْوِ کُل» . ۱۰

دیگر ، اعتبار جزو نسبت بکل که دراین هنگام جزو در مقابل کل قرار می‌گیرد و بالاستقلال و منفرداً ملحوظ می‌گردد ، سرکه بتنهایی و شکر همچنان درخارج موجوداست لیکن قوای انسان ازجنس نخستین‌است وآنها در خودی و شخصیّت او محو و مندرج‌اند چنانکه نمی‌توان باشاره گفت که این جزو ، محل حرص اوست واین جزو دیگر جای خرد و درایت اوست همچنانکه هرگاه ما ۱۵ بباغی و چمن‌زاری رویم که درآنجا سبزه‌ها دمیده وگلها شکفته باشند و قمریان و بلبلان بآواز خوش نغمه سرایی کنند حالتی از لطف روح و ذوق جان در ما پدید می‌گردد که مجموع آنها در حصول آن ، اشتراك دارند و نتوان گفت که این جزو از ذوق منوط بهسبزه واین دیگرزادهٔ گل وآواز قمری یا بلبل‌است . بنابراین توجیه ، «نی» درمصراع اوّل از بیت (۲۹۰۵) راجع‌است به «جزوها ۲۰ نسبت بکُل» ونه بماقبل خود «جزوِ کل» ، «نی» در مصراع دوم تأکید همین معنی‌است، و بقیّه، توضیح «جزو کُل» است درمصراع نخستین یعنی این صفات

در آدمی بدانگونه موجود است که بوی گل در برگهای آن که وجودی جداگانه ندارد .

ولی محمّد اکبرآبادی گفته‌است : چون در بیت بالا فرمودند که : «این دو ظلمانی ومنکر عقل‌شمع . در اینجا جواب سؤال مقدّر می‌فرمایند که اگر کسی گوید هر گاه درجمیع موجودات جز ذات واحد موجود نباشد پس انکار نفس مراحکام عقل‌را از کجا پیدا شد و یکی ظلمانی و دیگری نورانی چرا گردید باید که اگر ظلمانی باشند عقل و نفس هردو ظلمانی باشند و اگر نورانی باشند هردو نورانی باشند جواب گوییم که اگرچه هردو مظهر یک ذات‌اند امّا آن ذات واحد درهر مظهر باحکام مختلفه ظهور کرده‌است و بصفات متقابله متجلّی‌شده لاجرم باهم تضادّ پیدا کرده‌اند. قوله جزو کل الخ چون در بیت بالا ذات حق‌را بملاحظهٔ شمول و احاطه ، کُل فرمودند و مظاهر اورا اجزای وی ، در اینجا برای رفع توهّم می‌فرمایند که ازین کلام من ، کل وجزو حقیقی نخواهی فهمید چراکه کُل‌مرکّب می‌باشد ومرکّب‌ناقص زیراکه محتاج‌می‌باشد در وجود خود بسوی‌اجزاء، ونیز کُل برهرجزو محمول نمی‌شود ودست‌زیدرا زید نتوان گفت و حق محمول‌می‌شود برهرفرد پس می‌فرمایند که این‌جزوهارا نسبت باکُل نه‌مثل نسبت بوی‌گل‌باگل‌است ونه مثل‌نسبت آواز بلبل‌به‌بلبل‌چراکه‌بو وآواز، جزو گل‌وبلبل‌است پس‌نسبت‌موجودات‌باحق‌نسبت‌جزئیّات‌است بکلّی‌بلکه نسبت مقیّدات‌است بمطلق‌که مطلق فی‌حدّ ذاته از تعیّن و تقیّد و عدم تعیّن و تقیّد مبرّاست ودرمرتبهٔ ظهور بحسب حقیقت و خارج ، عین هرمقیّداست اگرچه باعتبار تعیّن هریکی درعقل، غیراوست .» شرح ولی‌محمّد اکبرآبادی، چاپ لکناهو ، ج۱ ، ص۲۱۱ . بنابراین توجیه ، نفی مستفاد از « نی» در مصراع اوّل متوجّه‌است به «جزوِ کُل» ودرمصراع‌دوم به‌مابعد خود یعنی «چوبوی گل» .

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید در گفته* مولانا ذکری از شمول ذات حق نرفته بود تا اشکالی روی دهد و جوابی لازم باشد گذشته از آنکه این تقریر ابهام ابیات مثنوی‌را رفع نمی‌کند و مثل آنست که این شارح ،آنهارا فراموش کرده و پیوند آنهارا ازیاد برده‌است .

۵ توجیه دیگر : مراد از جزویّت و کلیّت نه آن معنی‌است که مُصْطَلَح حکماست چه آن از احوال ماهیّات موجوده‌است و وجود مطلق منزّه‌است از کلیّت و جزویّت بلکه مراد اطلاق و تقیید است ، وجودات مقیّده را جزو وجود مطلق فرموده‌است زیرا که وجود مطلق بسبب تعیّنات خلقیّه و قیود امکانیّه آثار متباینه از او ظاهر می‌گردد پس وجود هرمقیّدی گوییا جزو وجود

۱۰ مطلق‌است آنگاه درجواب آنکه براین‌فرض پس چرا بعضی انکار بعضی‌دیگر می‌کنند، می‌فرماید : زآنکه کل‌را گونه گونه جزوهاست ــ یعنی این‌انکار بسبب اختلاف اجزاست چه هرحصّه‌ای از وجود ، متعیّن بتعیّنی مباین تعیّن دیگر ومتباینان‌را انکار یکدیگر ازلوازم‌است وچون‌متبادر از «جزو کُل» آنست که بعنوان‌اضافه‌بود و کل‌مرکّب‌ازآن‌اجزا بود مثل‌بدن‌انسانی که مرکّب‌ازدست‌و

۱۵ پا وسر وچشم یااجزای تحلیلی‌باشند مثل‌ارکان عنصریّه که بعدازتحلیل‌بدن ظاهر می‌شوند نفی‌این‌فرمود که جزء کل نه‌یعنی‌مراد ازین‌جزو و کل‌اجزای ترکیبی وتحلیلی نیست‌مثل‌بوی گل که‌ازاجزای ترکیبی گل‌است‌بلکه‌مراد آنست که‌اجزار انسبتی‌است بکُل* وچون‌نسبت‌عبارت ازمنسوب‌داشتن شی‌ءاست بهشیء دیگر واین‌مستلزم تحقّق‌هریک ازمُنْتَسِبَیْن‌است واین خلاف تحقیق‌است، فرمود: لطف‌سبزه

۲۰ جزو لطف گل بود ــ یعنی مراد ازاین انتساب نه انتساب بمعنی مشهوراست که موجب‌وجود هریک ازمُنْتَسِبَیْن باشد بلکه مرادآنست که اجزا که هریک مرکّب از ماهیّت و وجوداند از حیثیّت وجود ، منسوب بوجود حق‌اند چه وجود مطلق که وجود حق* است درجمیع ماهیّات ساری‌است بعنوان‌تشکیک،

و مرتبهٔ کمال او، وجود واجب و مرتبهٔ نقص او، وجودات ممکنه است چنانچه لطف سبزه جزو لطف گُل است باین معنی که گُل کمال لطافت دارد و سبزه لطافت کمی دارد و شک نیست که لطف کم، جزو لطف بسیار است. کشف اسرار معنوی درشرح ابیات مثنوی، باختصار وتغییری اندك. اشکال اینست

۵ که مولانا دربارهٔ وجود مطلق و مقیّد سخنی نگفته بود تا اشکالی وارد وجوابی بدین پیچیدگی لازم آید.

گر تو اشکالی بکُلّی و حَرَج — صبر کن اَلصَّبْرُ مِفْتاحُ الْفَرَج

اِحْتِما کن اِحْتِما ز اندیشها — فکرْ شیر و گور و دلها بیشها

اِحْتِماها بر دواها سَرورست — زآنکه خاریدن فزونیِ گَرَست

۱۰ اِحْتِما اصلِ دوا آمد یقین — اِحْتِما کن قوّتِ جانت ببین

قابلِ این گفتها شو گوش وار — تا که از زر سازَمت من گوشوار

حلقه درگوشِ مَهِ زرگر شوی — تا بماه و تا ثُرَیّا بَر شوی

ب ۲۹۱۳ - ۲۹۰۸

اَلصَّبْرُ مِفْتاحُ الْفَرَج: جع: شرح مثنوی شریف، ج ۱، ذیل: ب (۹۶).

۱۵ اِحْتِما: پرهیز غذایی؛ خودداری از خوردن و آشامیدن چیزی که مضرّ است، خودداری ازفکر غلط وتباه، درتعبیر مولانا.

گَر: بیماری جَرَب.

حلقه درگوش: مجازاً، فرمانبردار و مطیع مانند بردگان و غلامان، در روزگار قدیم بگوش غلامان حلقهٔ زرین و سیمین ویا آهنین می‌افکندند وآن‌را

۲۰ (حلقهٔ غلامی) می‌گفتند، بعضی هم بودند که خودرا غلام یکی از ائمّهٔ دین می‌خواندند وبعلامت آن، حلقه‌ای درگوش می‌انداختند، من خود یکی ازخانهای طبس‌را دیدم که حلقهٔ زرّین درگوش داشت بنشانهٔ آنکه غلام حضرت ابوالفضل عبّاس بن علی (ع) است، ونام او حاج محمّد امیرخان بود، مردی‌بود دیندار

وخوش سیما ، داماد عماد الملک میرزا باقرخان (متوفّی ۱۳۱۲ قمری) ومتولّی اوقاف میر حسنخانی طبس . صوفیان رفاعی طوقی از آهن بدین نشان درگردن می‌افکنده‌اند . فتاوای ابن تیمیّه ، طبع ریاض ، ج۱۱ ، ص۴۴۹ .

مَهِ زرگر : مجازاً ، معشوق و مرشد بمناسبت آنکه قدما رنگ موادّ معدنی‌را از تأثیر نور آفتاب و ماه تصوّر می‌کرده‌اند . ممکن‌است اشاره باشد ۵ به صلاح‌الدّین فریدون زرکوب قونوی از یاران گزین حضرت مولانا .

اشکال و شبهه انگیزی ، از صفات اهل بحث و جدال وعامّهٔ مناظران و متکلّمان‌است ، صوفیان آن‌را نمی‌پسندند زیرا تصوّف ، مبتنی بر ایمان و اعتقاد به شیخ‌است که باتردّد خاطر واعتراض ، منافات تمام دارد بدین جهت مولانا پرهیز ازفکر شبهه‌ناك را توصیه می‌کند ، افکار و خواطر بعضی قوی و صیّاد ۱۰ دیگر فکرها و پاره‌ای ضعیف وتابع فکرهای دیگر و منبعث ازآنها هستند . دستهٔ نخستین را به شیر و رستهٔ دوم را به‌گورخر تشبیه می‌فرماید ، دل مانند بیشه‌ای‌است که این اندیشه‌های قوی و ضعیف درآن جولان می‌کنند ، تا دل از اندیشه‌های تقلیدی و تلقینی پاك نشود ، فکر و خاطر خوب و معانی غیبی درآن نمی‌تابد و حریّت باطنی نصیب سالک نمی‌گردد پس راهروِ حق جوی ۱۵ آزادی طلب باید عرصهٔ دل را پاك کند و از اندیشه تباه بشوید وگوش برسخن پیر که زرگر صنع وصبّاغ جان‌است بگمارد تا بمرتبهٔ کشف نائل آید .

مضمون این ابیات مبتنی‌است برحدیث : اَلْحِمْیَةُ رَأْسُ الدَّواءِ وَالْمَعِدَةُ بَیْتُ الدّاءِ . (پرهیز ، اصل و سر داروها ومعده خانه وسرچشمه بیماری‌هاست) ، احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۳۰ . ۲۰

اوّلا بشنو که خلقِ مختلف مختلف جانند تا یا از الف

درحروفِ مختلف شورو شکیست گرچه ازیک‌رُو زسَر تا پا یکیست

ازیکی رُو ضِدّ و یکٔ رُو مُتّحِد ازیکی رُو هزل و ازیکٔ روی جِدّ

ب ۲۹۱۶ — ۲۹۱۴

شور : اضطراب و نگرانی خاطر ، مجازاً ، دو دلی و شکٔ برای آنکه موجب نگرانی‌است ، درکشف الاسرار کلمهٔ (رَیْب) به «شور دل» ترجمه شده‌است. کشف الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج۱ ، ص ۱۰۴ .

حروف الف با هریکٔ صوتی‌را حکایت می‌کند و بدین جهت باهمدیگر متغایراست امّا همین حروف درترکیب کلمات پهلوی هم قرار می‌گیرند و برمعنی واحدی دلالت دارند پس اگر هریکٔ را جداگانه بنگریم متغایر و خلاف یکدیگراند و اگر ترکیب کلمه را درنظرگیریم آنها متحّد و همداستان‌اند هم براین قیاس ، اجزای جهان آفرینش هریکٔ مغایر آن دیگراست ازآن جهت که صورت وطبیعت وشکل وخواص جداگانه دارد واگر چنین نبود وجودی ممتاز و مشخّص شناخته نمی‌شد ولی همهٔ آنها اجزای جهان خلقت هستندکه با یکدیگر پیوسته‌اند و پیکر عالم کبیر و جهان مهین‌را تشکیل داده‌اند و هریکٔ بجای خود وظیفه‌ای دارند که نظام آفرینش برآن نهاده شده است و حکمت خلقت برآن متکّی‌است وبدان تمام وکمال می‌یابد ،کاندرین ملکٔ چوطاووس بکاراست مگس .

وهرگاه جهان واجزای‌آنرا بدین نظر نگاه‌کنیم میان آنها مغایرتی‌نخواهیم دید و همه‌را یگانه و دمساز خواهیم یافت .

بعضی از پیشینیان برای حروف تهجّی رازها و اسراری فرض‌کرده و معتقد شده‌اند ، اخوان‌الصّفا حروف بیست و هشتگانهٔ الف بای عربی را کامل‌ترین نوع پنداشته وآنهارا برمنازل قمر تطبیق کرده‌اند ، اصل حروف ، بعقیدهٔ آنها از دوخط ترکیب یافته‌است، خطّ مستقیم وراست‌که ازقطر دائره گرفته‌اند ونمودارآن (الف)است ، خط منحنی وخمیده‌که ازمحیط دائره مأخوذ

و نماینده آن شکل (ب)است ، مثل آنکه تمام بشر از آدم و حوّا زاده‌اند و چنانکه جهان‌برین وفرودین از (سابق) یاعقل و(تالی) یانفس آفریده شده‌اند ، جانوران نیز چنین‌اند ، انسان ، نمونه خطّ راست و دیگر جانوران ، نمودار خط خمیده‌اند و برین قیاس ، افلاك و مادون افلاك و مراتب عدد را براین دو خط منطبق انگاشته‌اند ، رسائل اخوان‌الصّفا ، طبع مصر ، ج۳ ، ص۱۵۳-۱۵۱ . ۵

ابن عربی دائره وهم وخیال را هرچه فراخ‌تر گرفته و مراتب حروف را برهفت وهشت ونه وده فلکی‌تقسیم کرده وبرای هریک مزاجی خشک یاگرم یا سرد و تر انگاشته‌است .

علاوه براین، حروف مشتمل بر رازهائی‌است که اهل ظاهر ازکشف آن عاجز مانده‌اند و ابن عربی آنها را یافته است . فتوحات مکّیّه ، ج ۱ ، ص ۱۰ ۹۸ — ٦٤ .

عدّه‌ای ازصوفیان ، مبدأ آفرینش‌را که ذات حق‌است ، نقطه ویاحرف الف ساکنه (ا) گرفته‌اند مراتب خلقت بمنزله حروف‌اند که از نقطه و یا از الف پدید آمده‌اند ، حروف عالیات ، براین‌عقیده ، شؤون ذاتی حق‌تعالی‌است که درغیب الغیوب نهفته بود وهسته اصلی وجوداست . اصطلاحات الصوفیّه، ۱۵ در ذیل : الحروف العالیات . عبدالرّحمان جامی گفته‌است :

اعیان حروف در صور مختلف‌اند لیکن همه در ذات الف مؤتلف‌اند

از روی تعیّن همه با هم غیراند وز روی حقیقت همه عین‌الف‌اند

این عقیده ، مذهب حروفی را در قرن هشتم هجری بوجود آورد ، مذهبی سخیف و اندك مایه که فضل‌الله حروفی استرابادی (مقتول ۷۹۳) مؤسّس آن ۲۰ بود ومدّتی مردم سست اندیشه‌را درایران وبلاد اناطولی سرگرم داشت .

حروف مقطّعه بعضی از اوائل سور قرآن کریم که از متشابهات است ، صوفیان‌را دست‌آویزی محکم بود که باستناد آن ، روش خودرا درانطباق کتاب

آفرینش برحروف کتابت ، تأیید و درخور قبول سازند .

شارحان مثنوی که اغلب مسائل ساده وروشن‌را تاریک وپیچیده می‌کنند درتفسیر این‌ابیات بدین‌عقیده متمسّک شده‌اند درصورتی که‌احتیاجی‌بدینگونه تأویل نیست .

۵ **پس قیامت روزِ عَرْضِ اکبرست — عَرضِ‌او خواهدکه‌بازیب‌وفرست**

هرکه چون‌هندوی بَد سَودایِیست — روزِ عَرضش نوبتِ رُسواییَست

چون ندارد روی همچون آفتاب — او نخواهد جزشبی همچون نقاب

بَرگِ یکْ‌گُل چون‌ندارد خارِ او — شد بهاران دشمنِ اسرارِ او

وآنکه سرتاپا گُلست و سوسنست — پس بهار اورا دو چشمِ روشنست

۱۰ **خارِ بی معنی خزان خواهد خزان — تا زند پهلوی خود باگُلستان**

تا بپوشد حُسْنِ آن و ننگِ این — تا نبینی رنگِ آن و رنگِ این

پس خزان اورا بهارست و حیات — یک نماید سنگ و یاقوتِ زکات

ب ۲۹۱۷ — ۲۹۲٤

روزِ عَرْضِ اَکْبَر : روز قیامت است بمناسبت آنکه تمامت خلق در ۱۵ پیشگاه حق تعالیٰ حاضرمی‌شوند و اعمال آنهارا محاسبه می‌کنند وبپای میزانشان می‌برند وسپس برصراط می‌گذرند و بدوزخ یا بهشت می‌روند ، اطلاق این لفظ برقیامت مأخوذاست از (عرض جیش) که سپاهیان ازپیش روی پادشاه باساز و برگ می‌گذشتند و هنرنمائی می‌کردند تا او ازچگونگی احوال وآمادگی آنان مطّلع گردد ، بدین لحاظ اداره‌ای راکه وظیفهٔ آن ، ثبت نام افراد لشکر و ۲۰ ترتیب ارزاق و ماهگانه و ساز و برگ ایشان بود : (دیوان عرض) می‌گفتند و متصدّی امور آن‌را (عارض) می‌نامیدند ، عرض، همانست که ما امروز (رژه) می‌گوییم ، محمّد غزّالی برای روز قیامت ، صدو دو نام و عنوان یادکرده‌است که یکی (یَوْمُ الْعَرْض)است ، احیاء العلوم ، طبع مصر، ج ٤ ، ص ۳۷۰ .

قیامت را (یَوْمُ الْعَرْضِ الْاَکْبَر) نیز می‌گفته‌اند. اتحاف السّادة المتقین، طبع مصر، ج۱۰، ص۴۶۳.

منشأ این تعبیر آیاتی‌است که بوصف قیامت در قرآن کریم آمده و مشتقّات عرض در آنها بکار رفته‌است، مانند: یَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لاتَخْفی مِنْکُمْ خافِیَةٌ (درآن روز بعرض می‌ایستید وهیچ چیز شما پنهان نمی‌ماند.) الحاقّة، ۵ آیهٔ ۱۸.

مطابق روایات اسلامی، در روز قیامت، سه‌نوبت، عرض خواهدبود، یکی برای توبیخ، دو دیگر برای معذرت، سدیگر آنگاه که نامهٔ اعمال پراکنده شود. ، جع: تفسیر طبری، طبع مصر، ج۲۹، ص۳۳، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج۸، ص۲۸۴. ۱۰

سَوْدایی: سیه فام و تیره رنگ، درین مورد.

پهلو زدن باچیزی: بکنایت، برابری‌جستن، رقابت وهم‌چشمی کردن.

یاقوتِ زکات: یاقوت پاکیزه و آبدار وبی رگه. زکات، پاک کردن‌است که درین تعبیر بمعنی مُزَکّیٰ و پاک کرده، بکار رفته‌است، مولانا، یاقوت زکات و زکاتی هم بکار برده‌است: ۱۵

یاقوت زکات دوست ماراست　　درویش خورد زر غنی را

دیوان، ب ۱۳۸۹

چو توی یار مرا تو، به ازین دار مرا تو

برسان قوت حیاتم که تو یاقوت زکاتی

همان مأخذ، ب ۲۹۸۶۲ ۲۰

فَوَجْهُکَ سَیِّدی شَمْسی وَ بَدْری

وَ بُشْری مِنْکَ یاقوتُ الزَّکاةِ

همان مأخذ، ب ۳۴۴۸۷

چو خورشید حمل آمد شعاعش در عمل آمد
ببین لعل بدخشان را و یاقوت زکانی را
همان مأخذ، ب ۸۲۷

از ابیات گذشته، مقرّر گشت که افراد انسان، بصورت مختلف‌اند و
۵ هریک دارای تعیّنی ویژهٔ خویش هستند و بلحاظ معنی یکی نیک بخت و
دیگری تبه‌روزاست اکنون‌از این‌مقدّمه که بحسب معنی، استفاده می‌شود، نتیجه
می‌گیرد که در روز قیامت که هنگام کشف اسراراست و هرکسی بصورت
باطنی و حقیقت خود حشر می‌گردد، این دوگانگی، و اختلاف در سعادت و
شقاوت محسوس خواهد شد و نیکوکاران و بدکاران کالای خودرا عرضه
۱۰ خواهند کرد و بدین سبب‌است که تبه کاران از مرگ می‌ترسند وازقیامت هراس
دارند و صالحان مرگ‌را بجان می‌جویند ودرانتظار حشر ولقای حق بسر می‌برند
همانگونه‌که هندوی تیره فام از عرض و نمایش می‌گریزد و خار، دشمن فصل
بهاراست بخلاف گل که در بهاران شکفته می‌گردد وجویای بهاراست بدان‌نظر
که سرخی رنگ و زیبایی او درآن هنگام جلوه‌گر می‌شود.
۱۵ ظاهراً این مضمون مبتنی‌است برمفاد آیهٔ شریفه: قُلْ یاٰ اَیُّهَا الَّذینَ
هادوا اِنْ زَعَمْتُمْ اَنَّکُمْ اَوْلِیاءُ لِلّٰهِ مِنْ دونِ النّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ
اِنْ کُنْتُمْ صادِقینَ. (بگو ای یهودان اگر پندارید که شمایید دوستان خدا و
دیگران نیستند پس آرزوی مردن کنید اگر راست‌گویانید.) الجمعة، آیهٔ ۶.
وآن کس که این دعوی کند و راست‌گو باشد در این دعوی همه تمنّای
۲۰ او آن باشد که ازین زندان بجهد و بدان راحت پیوندد چنانکه امیرالمؤمنین علی
صَلَوٰاتُ اللهِ وَسَلامُهُ عَلَیْهِ گفت وَاللهِ لاٰاُبالی وَقَعَ الْمَوْتُ عَلَیَّ اَمْ
وَقَعْتُ عَلَی الْمَوْتِ. وچون‌آن‌ضربت رسید اوراکه دانست ازدنیا بخواهد
رفت، گفت فُزْتُ بِرَبِّ الْکَعْبَةِ. ظفر یافتم بخدای کعبه. برای آنکه

بریقین بود که چگونه می‌رود وکجا می‌رود . « تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۵ ، ص۳۱۸ .

باغبان هم داند آن را در خزان   لیک دیدِ یک به از دیدِ جهان
خودجهان آن یک کس است اُو اَبلهست   هرستاره بر فلک جزوِ مَه است

ب ۲۹۲۵ ، ۲۹۲۶ ۵

باغبان ، مثالی است برای وجود ولیّ کامل ، باغبان انواع درختان را از یکدیگر باز می‌شناسد و می‌داند که کدام یک میوهٔ خوش می‌دهد ویا برآور و یا بی ثمراست و معرفت او باحوال درختان متوقّف بررسیدن فصل بهار نیست ، ولیّ حق هم دراین جهان نیکمردان وبدکاران‌را ازهم تمیز می‌دهد و برسیدن روز قیامت نیازمند نیست ، بگفتهٔ مولانا ، زید ، از صحابه که متحقّق به ایمان شده ۱۰ بود درهمین جهان محسوس، بهشت ودوزخ وبهشتیان ودوزخیان‌را معاینه می‌دید (مثنوی ، ج ۱ ، ب ۳۵۰۷ ببعد) برطبق روایات اسلامی ، حذیفة بن الیمان از یاران پیمبر ، منافقان‌را می‌شناخت ومُشْرِف برفِتَن وآفات بود . (اسدالغابة، طبع مصر، ج۱ ، ص۳۹۱ ، حلیة الاولیا ، طبع مصر ، ج۹ ، ص۲۷۰) .

ظاهرا عقیدهٔ صوفیان دربارهٔ اِشْراف اولیا، براحوال‌سُعَدا واَشْقیا، ۱۵ متأثراست از عقیدهٔ شیعه نسبت به علم امام ، بعقیدهٔ ایشان ، میان دو چشم و برپیشانی هرکس نوشته‌اند که او مؤمن یاکافراست وامام‌آن‌نبشته‌را می‌خواند ، اعمال امّت هرروز پنج شنبه یا هرروز برپیغامبر و امام عرضه می‌شود وآنها مراتب آنهارا درسعادت وشقاوت بازمی‌دانند . (فصل الخطاب ، طبع ایران ، ص۱۱۲ ،المبین ، طبع ایران، ج۱ ، ص۲۷۵، سفینة‌البحار ، در ذیل : عرف .) ۲۰

ولیّ کامل ، ازنظر صوفیان ، جامع تمام حقائق‌است وآنها بتمامی دروجود او مندرج هستند و مقصود ازآفرینش جهان اوست و بقیّه بطفیل هستی وی می‌زیند مثل آنکه درخت مرکّب‌است از ریشه و تنه و ساقه و شاخها و برگ و

شکوفه ومیوه ومقصود از پرورش درخت بدست‌آمدن میوه‌است وبدین معنی تمام‌اجزای درخت در وجود میوه مندرج‌است وبرین‌قیاس، مولانا ولیّ‌کامل‌را که غرض آفرینش ، فرض می‌کند ، همه و تمامی جهان می‌داند و دیگر افراد انسان و موجودات را جزو او می‌شمارد چنانکه نور ستارگان در فروغ ماه ۵ ناپدید است و بدین اعتبار جزو اوست .

بگفتهٔ ابن عربی ، پس‌ازآنکه عارف بسرّ ربوبیّت تحقّق یافت چنانکه حق ، چشم وگوش وتمام‌قوای او بشمار رفت، درین‌حالت ، او (اهل‌الله)است و جمیع جهان اهل‌وعیال او هستند وبتبع وی ، روزی حسّی‌ومعنوی می‌خورند . فتوحات مکیّه ، ج۱ ، ص ۷۲۲ — ۷۲۱ .

۱۰ **او اَبْلَه است :** ظاهراً اشاره باشد به حدیث : اَکْثَرُ اَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلْهُ . (بیشتر بهشتیان ابلهان وگولان‌اند .) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۱۰۳ .

می‌توانید این جمله را بصورت استفهام بخوانید چنانکه یوسف بن احمد مولوی درشرح خود (المنهج القویّ) هم بدین‌گونه تفسیر کرده‌است . اعتراف ۱۵ می‌کنم که‌هیچ‌یک ازین دوتوجیه‌را نمی‌پسندم . نیز، جع : شرح‌مثنوی‌شریف، ج۲ ، ذیل : ب (۱۶۷۸) .

پس همی‌گویند هر نقش و نگار	مژده مژده نک همی‌آید بهار
تا بود تابان شکوفه چون زره	کَیْ کنند آن میوها پیدا گره
چون شکوفه ریخت میوه سَر کند	چونک تن بشکست جان سربرزند
۲۰ میوه معنی و شکوفه صورتش	آن شکوفه مژده میوه نعمتش
چون شکوفه ریخت میوه شد پدید	چونک آن کم‌شد شد این‌اندرمزید
تا که نان نشْکست قوّت کَیْ دهد	ناشکسته خوشها کَیْ مَیْ دهد

تا هلیله نشْکند با اَدْوِیَه کَیْ شود خود صحّت افزا ادویه

ب ۲۹۳۳ – ۲۹۲۷

وصول به معنی با بقاء صورت میسّر نمی‌شود زیرا هرفعلیّتی که برنفس وقلب سالک عارض می‌شود دارای حکمی خاص و صفتی ویژهٔ خویش‌است ومادام‌که احکام و اوصاف فعلیّت پیشین برجای خویش‌است و دل سالک ۵ بدان تعلّق دارد به فعلیّت لاحق نائل نمی‌آید و بنابراین تاسالک کمال‌طلب ، در بند پرورش تن‌است بجهان جان قدم نتواند نهاد ، مقصود ازشکستن‌صورت ، ترک تعلّق‌است نه خودکشی یاناقص کردن وضعیف ساختن جسم که از طریقت محمّدیان بیرون‌است ، پس تا موت اختیاری وترک تعلّق دست ندهدکه بمنزلهٔ ریختن‌شکوفهٔ درخت‌است میوهٔ معنی پدید نمی‌آید ، مثال دیگر ازنان وخوشهٔ ۱۰ انگور و هلیله می‌آوردکه تا نان را زیر دندان خرد نکنند ، بخورد بدن نمی‌رود وتا خوشهٔ انگور را نفشارند شراب نمی‌شود وهلیله‌را بادیگر داروها می‌شکنند و می‌کوبند و ترکیب می‌کنند و سپس بکار می‌برند ، اینها همه نشانهٔ آنست‌که حصول بقا بدون فنای ازخود و خودی صورت پذیر نیست .

۱۵ این ابیات ، مترتّب است بربحث پیشین دربارهٔ قیامت و ظهور مراتب نیکروزان و تبه روزان یعنی بدین سبب‌که قیامت مانند بهاراست‌که خاصیت هردرختی‌را ظاهر می‌سازد ، لاجرم اجزای جهان همه از روی استعداد ، حشر خویش‌را خواهان‌اند ومنتظرآن‌روزاندکه‌خواص‌و آثار وجودی‌آنهارا آشکار می‌کند و ازخزان صورت‌که پرده برروی حقیقت آنها می‌کشد نفرت دارند ، ۲۰ این نکته اشارتی‌است به سیر طبیعی عالم ازنقص بسوی کمال .

ای ضیاء الحق حُسام الدّین بگیر یک دو کاغذ برفزا در وَصفِ پیر

گرچه جسمِ نازکت‌را زور نیست لیک بی خورشید مارا نور نیست

ب ۲۹۳۴ ، ۲۹۳۵

ضیاءُ الحق : عنوانی‌است که مولانا ، حسام‌الدّین حسن چلبی‌را بدان یاد می‌کند ، ضیا ، روشنی اصلی و ذاتی‌است ، شمس و آفتاب را در قرآن کریم بدین مناسبت (ضیا) گفته است ، نور ، روشنی مکتسب است و در مورد ماه بکار رفته‌است (قرآن کریم ، یونس ، آیهٔ ۵) پس اعطای این عنوان بسبب آن تواند بود که حسام‌الدّین ، تجلّی دیگر از حقیقت شمس تبریزی ... از مولانا بشنوید :

زان ضیا گفتم حسام‌الدّین ترا / که‌تو خورشیدی‌و این‌دو وصفها
کین‌حسام‌و این‌ضیا یکیست هین / تیغ خورشید از ضیا باشد یقین
نور از آنِ ماه باشد وین ضیا / آنِ خورشید این فروخوان از نَبا
شمس‌را قرآن ضیا خواند ای پدر / وآن قمررا نور خواند این را نگر
شمس چون عالی‌تر آمد خود زماه / پس ضیا از نور افزون دان بجاه

مثنوی ، ج ٤ ، ب ١٦ ببعد

بزودی خواهیم دید که مولانا ، وی را «مصباح و زجاجه» می‌خواند همچنانکه دربارهٔ شمس‌الدّین تبریزی فرموده‌است : «سرّ المشکاة والزُّجاجة والمصباح» مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص۶۲۹ .

حسام‌الدّین بسبب ریاضت و مجاهدت و بی‌خوابیهای پیاپی ضعیف ولاغر شده بود ، مولانا درمکتوبی که بدو نوشته ، فرموده‌است : «درین‌روزها شنیده باشید که مخلصی دعوتی می‌ساخت اگرچه آن عزیز ازحضور دعوتها از نازکی و لطف مزاج محروس گریزانست لیکن نمی‌خواستم که بی‌حضور مبارکش باشد که لاصَلاةَ اِلّا بِحُضورِ القَلْبِ

من بندهٔ آن کسم که بی‌ماش خوش‌است
جفت غم آن کسم که تنهاش خوش‌است

گویند وفا هاش چه لذّت دارد

زآنم خبری نیست جفاهاش خوش‌است

چه جای جفا از آن‌معدن صفا و وفاکه تاقوّت بود ، تن‌وجسمش‌را، وفا می‌کرد ، شب و روز در معاونت این ضعیف بود و امروزکه تن ضعیف شد و روح مبارکش قوّت گرفت بدین صفت‌که قائل گوید : ۵

فصلی‌است چو وصل دوست فرخنده شده

وز مردن تن چراغ دل زنده شده

بتأیید روح‌قدس‌درباری‌این‌ضعیف‌لطفهاومعاونت‌او می‌رسد.» مکتوبات مولانا ، طبع اسلامبول ، ص ۱۳٤ .

این‌ابیات ، دلیل دیگراست بر آنکه مولانا مثنوی شریف‌را انشا می‌کرده ۱۰ و حسام‌الدّین می‌نوشته است . جع : شرح مثنوی شریف ، ج ۲ ، ذیل : ب (۱۸۰۷) .

گرچه مِصباح و زُجاجه گشته‌ٔ لیک سَرْخَیْلِ دلی سَرْرِشته‌ٔ

چون سَرِرِشته بدست وکامِ تُست دُرّهای عِقْدِ دل زانعامِ تُست

برنویس احوالِ پیرِ راه دان پیر را بگْزین و عینِ راه دان ۱۵

پیر تابستان و خلقان تیر ماه خلق مانندِ شبند و پیر ماه

ب ۲۹۳۹ — ۲۹۳٦

مِصْباح (چراغ) و زجاجه (شیشه ، حباب چراغ) مأخوذاست ازآیهٔ شریفه : اَللهُ نورُ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ مَثَلُ نورِهِ کَمِشْکٰوةٍ فیها مِصْباحٌ اَلْمِصْباحُ فی زُجاجَةٍ اَلزُّجاجَةُ کَاَنَّها کَوْکَبٌ دُرِّیٌّ . (خدای ۲۰ تعالیٰ روشن‌کننده ویا روشنی آسمان‌و زمین‌است ، صفت نور او چون چراغدان و یا لولهٔ قندیلی‌است که درآن چراغی یا زبانهٔ چراغی باشد وآن چراغ در حبابی‌است که آن‌حباب گویی ستاره‌ای‌است روشن و تابناك .) النّور ، آیهٔ ۳۵ .

که مفسّران براین آیت تفسیرهای گوناگون نوشته‌اند ومتأخّرین آن‌را عبارت ازوجود می‌دانند که مفهومی‌است تشکیکی‌ودارای مراتب‌مختلف بشدّت و ضعف ، نقل آن اقوال از حوصلهٔ این شرح بیرون‌است . می‌توانید به کشف الاسرار و بیان السّعادة درذیل همین‌آیه رجوع کنید ، مقصود مولانا آنست که ۵ حسام‌الدّین مانند چراغ ، لطیف و برشکل شیشه ، نازك وشکننده شده‌است و یا مظهر تامّ نور حق گردیده‌است بدانسان که پروای غیر ندارد .

سَرْخَیْل : رئیس جمعیّت ، سرلشکر . این تعبیر مناسبتی‌دارد با (رَأْسُ الحِزْب) دراصطلاح‌عیّاران وجوانمردان که‌پدر حسام‌الدّین‌از آنها بوده‌است.

سَرْرِشته : کسی که مبدأ عملی‌است وسر نخ آن کار بدست اوست مانند ۱۰ کسی که سر نخ کلاف بدست‌اوست وآن‌را بازی‌کند ومی‌پیچد ، مدبّر ، اهلِ حلّ و عقد . درین‌صورت ، ترکیب وصفی‌است ، سرِ رشته ، باضافه ، مجازاً ، مبدأ کار ، راه حلّ .

دُرَّه : مروارید یکتا و درشت .

راه دان : درمصراع نخستین ، صفت فاعلی ودر دوم مرکّب‌است ازاسم ۱۵ (راه) و صیغهٔ امر (دان) .

تیرماه : پاییز و مهرگان ، جع : دیوان عثمان مختاری ، انتشارات بنگاه ترجمه ونشر کتاب ، ذیل : ص (٤٦٢) .

پیر ، کسی‌است که منازل سلوك را بقدم مجاهدت پیموده وآفات و عقبه‌های هرمنزلی را بازیافته و شناخته‌است بدین جهت اورا «راه دان» توان ۲۰ گفت، همچنین‌او بتمام احوال ومقامات واوصاف‌الٰهی متحقّق ومتخلّق‌است و سالك، هرگاه بباطن پیر اتّصال یابد ازطریق (مراقبهٔ برازخ) هرچه‌آسان‌تر وسریع‌تر موفّق بقطع مراحل سلوك تواندگشت ، بدین‌مناسبت عین راه‌است . نظیر آن :

مرا همراه و هم راهست یارم　　که روی‌او مرا ایمان‌و دین‌شد

دیوان ، ب ۷۰۵۱

پیر را بسبب آنکه مریدرا بکمال می‌رساند ومیوهٔ خام وجودش‌را می‌پزد ، به تابستان تشبیه می‌کند که میوه‌ها درآن فصل می‌رسد ، تواند بود که پیر را بمناسبت آنکه حرارت شوق وعشق‌را در درون سالک برمی‌افروزد ، به‌تابستان تشبیه فرموده باشد ، مردم عادی مانند پاییزاند که شعلهٔ استعداد را خاموش می‌سازند و مختصر برگ معرفت‌را ازدرخت هستی راهرو ، فرو می‌ریزند ، سرداند و سردی افزا و زکام‌آور مانند فصل پاییز .

کرده‌ام بختِ جوان‌را نامْ پیر　　کو زحق پیرست نه از ایّام پیر

او چنان پیرست کِش آغاز نیست　　با چنان دُرِّ یتیم انباز نیست

خود قوی‌تر می‌شود خَمْرِ کهن　　خاصه آن خمری‌که باشد مِن‌لَدُن

ب ۲۹۴۲ — ۲۹۴۰

دُرِّ یتیم : مروارید درشت وآبدار که بتنهایی در درون صدف پرورش یابد ، مروارید گران بها ، مروارید یک دانه ، درّ یکتا .

مِنْ لَدُن : ازسوی خدا ، خَمْرِ مِنْ لَدُن : شراب خدایی ، می عشق و معرفت . مأخوذاست ازآیهٔ شریفه : وَعَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً . (واورا ازسوی خود دانشی آموختیم .) الکهف ، آیهٔ ۶۵ .

پیری ، بحسب عادت دراثر گذشت روزگار بحصول می‌پیوندد ولی‌مقصود مولانا کسی نیست‌که موی سر و رویش سپید شده و دیرینه و کهن‌سال باشد ، این پیر ، بخت جوانی‌است‌که روز بروز نیرومندتر می‌شود و مریدان را سعادت می‌بخشد و پیرسال و ماه نیست ، پیر از خود فانی و بحق باقی‌است و از اینرو وجودی سرمدی وهرگزی‌است و مانند حق ، آغاز و پایانی دربارهٔ او تصوّر نتوان کرد ، او همیشه بود و همیشه خواهد بود ، آنگاه تأثیرِ دم و نفس پیر را

بشراب کهنه مثال می‌زند که از شراب تازه و نورس ، اثر آن قوی‌تر و دیرپای‌تراست .

دربارهٔ قدم وازلیّت پیران ، مولانا در دفتر دوم ، روشن‌تر سخن می‌گوید (ب ۱٦۸ ببعد) تفصیل این بحث‌را درآنجا خواهید شنید .

٥ پیر را بگْزین که بی پیر این سَفَر — هست بَس پُرآفت‌وخوف‌وخطَر
آن رهی که بارها تو رفتهٔ — بی قلاوُز اندر آن آشفتهٔ
پس رهی را که ندیدستی تو هیچ — هین مَرو تنها ز رَهبَر سر مپیچ
گر نباشد سایهٔ او برتو گُول — پس ترا سرگشته دارد بانگِ غول
غولت از ره افکند اندر گزند — از تو داهی‌تر درین ره بس بُدند

۱۰ ب ۲۹٤۷ ــ ۲۹٤۳

داهی : زیرکسار ، دانا درکار .

میان صوفیان و علماء ظاهر ، خلافی عظیم درمورد احتیاج به پیر ، وجود داشته‌است ، اهل ظاهر می‌گفتند که قرآن وحدیث و اقوال علمای دین وتحصیل علوم دینی برای نجات امّت کافی‌است و حاجتی به شیخ و تربیت او ، وجود ۱٥ ندارد ، صوفیان می‌گفتند که طریق تهذیب نفس ، سخت غامض و دشواراست وهرکسی آفات آن‌را نمی‌شناسد ، طریقت‌را مثال می‌زدند به جادّه‌های محسوس که قطع آنها بی دلیل و راهبری متضمّن خطراست و برفرض آنکه کسی راه‌را بازشناسند ، وقتی بادلیلی راه‌دان همراه شود ، آرامش خاطر او بیشتراست پس اگر آدمی درراه حسّی به‌راهبری نیازمنداست بطریق‌اولیٰ درقطع‌طریق مجاهدهٔ ۲۰ نفس و تصفیهٔ دل که راهی بس پنهان ومحفوف بهزاران آفت است به رهنمایی بصیر و واقف برمواضع خطر نیازمند خواهد بود ، مولانا عین این دلیل را ذکر می‌کند .

صوفیان ومخالفان ایشان درضرورت وجود پیر ، هریک بردرستی گفتار

خود ، دلائل چند آورده و ادلّهٔ یکدیگررا نقض و ردّ کرده‌اند، این مناظرهٔ دلکش‌را عبدالرّحمان بن محمّد معروف به ابن‌خلدون (متوفّیٰ ۸۰۸) در کتاب شفاء السّائل (طبع انقره ، ص ۱۰۸ — ۷۰) بتفصیل تمام ذکر کرده و علاوه برآن ، درمورد هریک از دلائل ، نظر خودرا باز گفته‌است .

ابن خلدون ، راه و طریق تصوّف را مشتمل برسه نوع از مجاهده تقسیم کرده‌است :

۱ — مجاهدهٔ تقویٰ که عبارت است از وقوف وعمل به حدود و احکام شرع ومقصود ازآن نجات ورهایی ازعقوبت اخروی وپادافراه‌آن‌جهانی‌است، درین مجاهدت ، احتیاجی بشیخ نیست زیرا احکام و حدود شرع درکتب دینی بروشنی تمام ضبط شده‌است .

۲ — مجاهدهٔ استقامت یعنی اصلاح نفس ونگهداشتن برحدّ وسط ودور از افراط و تفریط و تحقّق به اخلاق نیک بصورتی‌که اخلاق قرآنی وآنچه حضرت رسول اکرم (ص) بدان متحقّق شده بود براثر مجاهدت و ریاضت ، صورت نفس وامری جبلّی گردد ، درین‌گونه مجاهدت توسّل به پیری مربّی و معلّم ضرورت دارد ، بدلیل آنکه شناختن نفس واحوال‌آن ودستان‌آوریها و حیلت انگیزیهای او سخت دشواراست وکسی می‌تواند نفس‌را بشناسدکه راه مجاهدت‌را باقدم راسخ ونیّت پاك واخلاص تمام بپایان برده باشد .

۳ — مجاهدهٔ کشف که مقصود ازآن ، پرده برگرفتن از روی رازهای آفرینش و اسرار شرع و معرفت خداست ، این مجاهدت ، محصول مجاهدهٔ تقویٰ و استقامت‌است وامری‌است‌که اصول آن‌را ، صوفیان درنتیجهٔ خلوت و ریاضتهای نفسانی بازیافته و باشارت درکتب خود نقل کرده‌اند ، راهی‌است که شریعت ازبیان آن ، تن زده‌است و این ، صوفیان‌اند که اصطلاحاتش را وضع کرده و مدّعی وصول بدان هستند و بنابراین ، مجاهدهٔ کشف اگرچه

مشروع بودن آن ، محلّ خلاف است ، هرگز بدون پیر وشیخی معلّم ومربّی، میسّر نتواند بود .

ابن خلدون ، در فتوایی که ضمیمهٔ کتاب شفاء السّائل است (ص ۱۱۰) بصراحت برمخالفت روش ابن عربی و ابن سبعین با شریعت ، فتوی داده و گفته‌است که فصوص و فتوحات مکّیّه وکتاب (البدء) ابن سبعین هرجا یافته شود ، ستردنی و سوختنی‌است .

حقیقت امر ، آنست که راهرو بهرحال در سلوك جادّهٔ حق ، به شیخ و پیری راهبر نیازمند است و بیان احکام و اخلاق درکتب دینی هرگز کفایت نمی‌کند ، معالجه و درمان روح از علاج تن سخت دشوارتراست ، بیماریهای دل وامراض نفسانی نیك درپرده وپوشیده‌است ، کسی‌که بدین‌گونه بیماری‌گرفتار می‌شود بیماراست و درد خودرا حسّ نمی‌کند، این‌علل وامراض‌گاهی جداگانه اثر می‌کنند وگاهی بایکدیگر می‌آمیزند و بیماری صعب و هول‌انگیزی‌را سبب می‌شوند ، باوجود سختی ودشواری مرض ، بیماران روحی ازاحوال خود لذّت می‌برند و بدان می‌نازند تا چه‌رسد بدانکه درصدد علاج برآیند وبطبیبی علّت شناس گرایند ؛ درمان دل و نفس بوسیلهٔ کتب همچنانست که کسی بیماری محسوس‌را از روی کتب طبّ معالجه کند و یا از داروساز بخواهد که دارویی برایش تجویزکند ، اصل وپایهٔ درمان ، تشخیص بیماری‌است که بدون طبیب حاذق صورت نمی‌پذیرد ، میزان استعمال دارو هم بسته بتشخیص طبیب‌است ، کتب شرعی واخلاقی مانندکتب طب وداروشناسی‌است ودرمان روح از روی آن کتب ، همان حکم داردکه معالجهٔ حصبه و سلّ و یا هرمرض دیگر بوسیلهٔ کتابهای پزشکی و داروسازی .

گذشته ازآنکه بیمار حسّی همواره نیازمند است که بطبیب حاذق مراجعه کند تا پیشرفت و یا کندی مرض‌را بازشناسد و اگر لازم دید ، نسخهٔ دوا را

عوض کند واگر مرض شدّت یافت بناچار مریض محتاج مراقبتی بیشتراست و
پرستاران کارآزموده، باید مواظب احوال او باشند ، خانقاه بمنزلهٔ بیمارستان و
پیر ، بجای طبیب وپرستاراست که حالات درونی وآثار اعمال‌را درباطن سالک
بدقّت واز روی دل سوزی مراقبت می‌کند وآنگاه‌که سالک از بیماری رست
و تخلیه بکمال رسید و تحلیه وآرایش جان آغاز گشت بازهم پیر باید که دست ۵
راهرو را بگیرد و اورا از اسرار هرمقام وآفاتی‌که ممکن است بجان سالک
درآویزد ، باخبر سازد و برحذر دارد تا فریفتهٔ عمل نگردد و عجب و خودبینی
مجاهدتش‌را نقش برآب نکند ، این‌راه تاوصول بمرتبهٔ فنا ، هرمنزلی متضمّن
خطری و مخافتی و هرقدمی آمیخته به‌آفتی‌است ، درتمام این منازل ، اشراف
پیر مدد جان سالک‌است و اورا دستگیری و یاری تواند کرد . ۱۰

اضافه می‌کنیم که تصوّف ، علمی‌است منبعث ازعمل و مبتنی برمجاهده و
ریاضت و مانند سائر صنایع‌است که بی‌استاد نتوان آموخت با این تفاوت که
اصول طریقت ، مأخوذ است از امور وجدانی و ذوقی که حواس ظاهر با آنها
پیوند ندارد .

اهل‌ظاهر می‌گویند که اصول تصوّف در زمان پیمبر (صم) وصحابه وجود ۱۵
نداشته و اینان و سادات تابعین توسّل به پیررا ضروری ندانسته‌اند ، درجواب
می‌توان گفت که علم اصول فقه وکلام و درایت نیز در زمان حضرت سیّد
کاینات (صم) وجود نداشت و شما می‌آموزید و بدانستن آنها می‌نازید و باد در
آستین می‌اندازید و عامّهٔ مردم را به پیروی خود ملزم می‌دانید ، فرض کنیم که
اصول تصوّف نیز چنان‌است ولی حقیقت آن ، در زمان مهتر وبهتر عالم (صم) ۲۰
وجود داشته وگزینان اصحاب آن روش را ورزیده‌اند و اگر تعلیم پیشینیان و
کتب بسنده بود بعثت وی ضرور نمی‌شد . سیرهٔ حضرت رسول اکرم (صم)را
نیز اهل ظاهرگردآورده‌اند و از آن همه‌کوشش معنوی و تعلیم سماوی بر ذکر

حروب و مغازی اکتفا کرده‌اند و درحقیقت‌آن کتب ، متضمّن سیرهٔ روحانی پیمبر (ص) نیست وآنچه هست هم چندان مورد اعتماد نیست وحقائق ظروف و محیط بعثت و سوابق حیات آن حضرت‌را چنانکه باید نشان نمی‌دهد و بدین جهت هرچه پیشتر می‌رویم مسائلی‌را می‌بینیم که جسته گریخته درکتبی‌مثل طبقات ۵ ابن سعد و اغانی ابوالفرج و روایات شیعه ذکر شده و درکتب مشهور سیرهٔ نبوی یاد نشده‌است ، محدّثین و رواة اخبار نیز مردمی خشک و گراینده بظاهر بوده‌اند و خود جهد در ضبط و نقل و تمسّک بوجوه مختلف روایت هرچند کاری دقیق می‌نماید حاکی از درجهٔ رغبت و حدود فهم و همّت این راویان و محدّثان‌است و بدین سبب اخبار مربوط به سلوك باطن‌را ازجنس خبر موضوع ۱۰ ویا ضعیف درشمار آورده وشاید بسیاری‌را بهدر داده‌اند .

گفتار صوفیان در ضرورت وجود پیر همانندست بعقیدهٔ شیعه دربارهٔ امام ، شیعه می‌گویند که هرگز جهان از حجّتی غایب یا حاضر و ظاهر خالی نتواند بود ، خلافت نیز درعقیدهٔ عامّهٔ اهل اسلام همین حکم‌را دارد پس‌اگر برای انتظام امور ظاهر و معیشت دنیوی وجود خلیفه ضرور باشد بی گمان و ۱۵ بطریق اولیٰ برای تهذیب باطن، وجود امام یاپیر ضروری‌تراست، درصورتی‌که جهانیان از راه وضع قوانین و نظامات بوسیلهٔ قوّهٔ مقنّنه اکنون امور دنیوی خودرا از دوران خلفا بهتر وعادلانه‌تر منظّم ومرتّب می‌سازند . ازنظر دیگر، اکتفا بکتب ، مانند بقاء بر تقلید میّت‌است که اکثر فقهاء شیعه روا نمی‌دانند .

از نُبی بشنو ضلالِ ره روان — که چه‌شان کرد آن‌بلیسِ بَد رَوان

۲۰ **صد هزاران ساله راه از جاده دور — بُردشان و کردشان ادبیر و عور**

استخوانهاشان ببین و مویشان — عبرتی گیر و مَران خَر سویشان

ب ۲۹۵۰ — ۲۹۴۸

باحتمال قوی ناظر است به‌آیهٔ شریفه : قُلْ ادْعُوا مِنْ دونِ اللهِ

مالاینفعنا ولایضرنا ونرد علی اعقابنا بعد اذ هدینا الله کالذی استهوته الشیاطین فی الارض حیران . (بگو آیا رواست که بخوانیم و بپرستیم بجای خدا چیزی‌را که بما سود نبخشد و زیان نرساند و بپاشنه و پی باز گردیم و فراپس رویم از آن‌پس که خدا مارا راه نمود مانند آنکسی‌که دیوانش بفریبند و بر روی زمینش سرگشته وحیران درافکنند .) الانعام ، آیه ۷۱ . ۵

تواند بود که مقصود آیاتی باشد که درآنها اشارت است بگمراهی اقوام پیشین مثل قوم نوح و عاد و ثمود و فرعونیان‌که پیمبران را بدروغ داشتند و مستحق عذاب شدند .

گردن خرگیر و سوی راه کش سوی رَه با نان و ره دانان خوش

هین‌مهل خرراودست ازوی مدار زآنکه عشق اوست سوی سبزه‌زار ۱۰

گر یکی دم تو بغفلت واهلیش او رود فرسنگها سوی حشیش

دشمن راهست خر مست علف ای که بس خربنده را کرد او تلف

ب ۲۹۵۴ ـ ۲۹۵۱

هلیدن : رها کردن و بکار خود بازگذاشتن . واهلیدن : نیز بهمین معنی‌است . ۱۵

خربنده : مکاری ، آنکه خدمت خر کند ، مجازاً فرمانبر هوای نفسانی .

نفس‌را به‌خر مثال‌می‌زند از آن‌جهت که‌میل‌نفس‌بسوی‌شهوت‌وآرزوهای خسیس و فرومایه‌است همچنان‌که خر بسوی علف وگیاه می‌گراید و از راه منحرف می‌شود ، نظیر این مثال را در ذیل : ب (۱۹۹۶) ملاحظه فرموده‌اید که درآنجا نفس‌را به شتر تشبیه کرده‌است . ۲۰

گر ندانی ره هرآنچ خر بخواست عکس آن‌کن‌خود بودآن‌راه راست

شاوروهن و آنکه خالفوا ان من لم یعصهن تالف

با هوا و آرزو کم باش دوست چون‌یضلک عن سبیل الله‌اوست

این هوا را نشکند اندر جهان هیچ چیزی همچو سایهٔ همرهان

ب ۲۹۵۸ ــ ۲۹۵۵

شاوِروهُنَّ : مقتبس است از حدیث : شاوِروهُنَّ وَخالِفوهُنَّ . (با زنان‌مشورت کنید و خلاف آنچه گویند بکنید.) که‌منسوبست بحضرت‌امیر مؤمنان علی (ع) واسناد آن به پیمبر (ص) درست نیست . احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۳۰ .

یُضِلُّکَ عَنْ سَبیلِ الله : مقتبس است ازآیهٔ شریفه : وَلا تَتَّبِعِ الْهَوىٰ فَیُضِلَّکَ عَنْ سَبیلِ اللهِ . (و برپی هوی وآرزو مروکه ترا از راه خدا بدور افکند .) ص ، آیهٔ ۲۶ .

مقصود آنست که راه رستگاری درخلاف نفس‌است خاصه برای‌کسی که راه راست‌را نمی‌شناسد و دست در دامن پیری نزده‌است ، این چنین‌کسی جز خلافِ نفس چاره ندارد ولی هرگاه دست ارادت به پیری داد ممکن‌است که پیر اورا در استفادهٔ از لذّات رخصت دهد و صلاح کار اورا در آن طریق داند .

گفت پیغامبر علی را کای علی شیرِ حقّی پهلوانِ پُر دلی
لیک بر شیری مکن هم اعتماد اندر آ در سایهٔ نخلِ امید
اندر آ در سایهٔ آن عاقِلی کش نداند بُرد از ره ناقِلی
ظلّ او اندر زمین چون کوهِ قاف روحِ او سیمرغِ بس عالی طواف
گر بگویم تا قیامت نعتِ او هیچ آن را مَقْطَع و غایت مجو
در بشر رُوپوش کردست آفتاب فهم کن وَاللهُ اَعْلَم بِالصَّواب

ب ۲۹۶۴ ــ ۲۹۵۹

شیرِ حق : شیر خدا ، ترجمه‌گونه‌ای‌است از (اَسَدُالله) که جزو نعوت‌و القاب حضرت مولای متّقیان علی (ع) است که وی‌را بسبب دلیری وشجاعت

بی نظیر بدین عنوان وگاهی (اَسَدُالله الغالِب) می‌خوانند . سفینة البحار ، در ذیل : اسد .

درنظر مولانا (شیر حق) کسی‌است که درمیدان مجاهدت و خلاف نفس و هوای نفسانی جان باز و دلیر باشد و از اظهار حقیقت بیم نکند و دراجرای احکام هراس بدل راه‌ندهد وشجاعت او ازقدرت حق منبعث باشد نه ازنیروی ۵ غضب و خشم مانند دلاوری و یلی پهلوانان حسّ که ناشی از قوّهٔ غضبی و محرّك آن ، حسّ انتقام و غلبهٔ خصمان و هماوردان‌است ، می‌فرماید :

گفت من تیغ از پیِ حق می‌زنم بندهٔ حقّم نه مأمور تنم

شیر حقّم نیستم شیر هوا فعل من بردین من باشد گوا

مارَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتم درحِراب من چو تیغم وآن زننده آفتاب ۱۰

رخت خودرا من ز ره برداشتم غیر حق را من عدم انگاشتم

مثنوی ، ج ۱ ، ب ۳۷۸۷ ببعد

راستی که علی درهمه احوال چنین بود وچنین زیست وسیرهٔ او درحیات رسول (ص) و پس‌از رحلت وی و هم بوقت خلافت ظاهر هم بدین سان بود صَلَواتُ‌اللهِ عَلَیْهِ . ۱۵

اِعْتِماد : اِعْتِمید، بخوانید که اماله شدهٔ اعتمادا‌ست ودرنسخهٔ موزهٔ قونیه و چاپ لیدن کلمات مماله بدین‌گونه نوشته می‌شود .

ناقِل : جابجا کنندهٔ چیزی ، مجازاً آنچه سبب تغیّر و میل و انحراف باطن ازحق‌گردد .

کوهِ قاف : وصف این‌کوه را در شرح مثنوی شریف ، ج ۲ ، ذیل : ۲۰ ب (۱۳۸۸) ملاحظه فرمایید . کوهی‌است بافاصلهٔ اندك ازآسمان ویا چسپیده بدان و بنابراین ، بسیار بلند و ببالا برکشیده‌است و سایه‌ای بس دراز و سنگین دارد .

عالی طواف : بلند پرواز .

منقطع : نهایت جسم و آنجا که ابعاد آن بریده می‌شود و سپری می‌گردد ، پایان و آخر .

این ابیات ، تفسیر حدیث ذیل است : یا عَلِیُّ اِذا تَقَرَّبَ النّاسُ اِلیٰ خالِقِهِمْ فی اَبْوابِ الْبِرِّ فَتَقَرَّبْ اِلَیْهِ بِانْواعِ الْعَقْلِ تَسْبِقْهُمْ بِالدَّرَجاتِ وَ الزُّلْفیٰ عِنْدَ النّاسِ وَ عِنْدَ اللهِ فِی الْآخِرَةِ . (ای علی چون مردم به آفریدگار خود از راههای نیکوکاری تقرّب جویند ، تو از راههای گوناگون عقل و دانائی نزدیکی جوی تا از ایشان بپایه و نزدیکی پیش‌تر آیی در نزد مردم بدین جهان و در پیشگاه خدای تعالیٰ بدان جهان .) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۳۱ .

چنانکه می‌بینید مولانا عقل را بمعنی مظهر عقل که ولیّ کامل است گرفته و از آن دلیلی بر فوائد صحبت و همنشینی پیران انگیخته است ، مفاد حدیث ، ترجیح اعمال سِرّ و باطنی بر عمل و حرکات بدنی و ظاهری است ولی شرط صحّت آن اعمال ، نیز در نظر صوفیان ، اجازت پیر است .

انسان هرقدر قوی و نیرومند باشد از حیله سازی و دستان آوری هوای نفسانی در امان نیست راه حق ، باریک و خطرآمیز است ، توسّل بصحبت پیران شرط احتیاط و دورنگری است از آن جهت که پیر از هویٰ و هوس پاك است ، کار بد نمی‌کند و اندیشهٔ ناصواب بر دلش نمی‌گذرد ، کسی که در صحبت او روز می‌گذارد بالطّبع و بر اثر همنشینی و شهود احوال وی چنان می‌شود که بکار کرد و یا خاطر نفسانی دیرتر و کم‌تر می‌گراید زیرا محرّکات درونی از امور بیرونین مدد می‌گیرند و درهیجان می‌آیند و چون سالك همه عمل حق و صواب بیند و حسّ بد اندیشی درهمنشین خود نکند بناچار فکر تباه و خواطر پلیدگرد ضمیرش نمی‌گردد امّا این همنشین باید که از تصرّف هرگونه محرّکی خواه

تلقینی یا تقلیدی و هرخاطری نفس‌آلود برکنار و ثباتی چون کوه قاف و پروازی بلند همانند سیمرغ داشته باشد تا سایه بر سر سالک گسترد، سایه‌ای بلند و دیرپای.

پیری که دارای این صفات است از خود فانی و بحق باقی‌است، مظهر حق‌است، و صورت بشری او، روپوش و نقابی‌است که بر چهرهٔ آفتاب حقیقت افکنده‌اند. ۵

یا علی از جملهٔ طاعاتِ راه برگزین تو سایهٔ خاصِ اله
هرکسی در طاعتی بگْریختند خویشتن را مَخْلَصی انگیختند
تو برَو در سایهٔ عاقل گریز تا رهی زآن دشمنِ پنهان ستیز
از همه طاعات اینت بهترست سبْق یابی برهرآن سابق که هست ۱۰

ب ۲۹۶۸ ــ ۲۹۶۵

طاعات: جمع طاعت بمعنی فرمانبری که اصطلاحا مجموع عبادات و وظائف شرعی‌است که بفرمان خدا واز روی اطاعت پیامبر می‌گزارند.

دشمنِ پنهان ستیز: بکنایت، شیطان یا نفس بمناسبت آنکه از درون وسوسه می‌کنند ویاآنکه اعمال و خواطر زشت را در دیدهٔ راهرو می‌آرایند و ۱۵ بصورت خیرات و اندیشه‌های نیک فرا وی می‌نمایند.

سَبْق یافتن: پیشی جستن، درپیش افتادن.

مقصود آنست که هریک از زاهدان و عابدان نوعی از طاعت را برگزیده‌اند مثل روزهٔ دائم که عبدالله بن‌عمرو بن العاص بدان می‌گرایید یاهزار رکعت نماز در شبانروز (روش علی بن‌عبدالله بن عبّاس) ویاطواف بدور کعبه ۲۰ که محمّد بن طارق می‌کرد وطواف اورا بده‌فرسنگ درشبانروز تخمین می‌زدند ویا ختم قرآن، سه نوبت در شبانروز که روش کُرْز بن وَبْره بود و یا گریهٔ بسیار که عادت عبدالملک بن ابجر و بکّائین چهارگانه (عبدالملک بن ابجر،

محمّد بن سوقة ، مطرف بن طریف ، ضرار بن مرّه) بود جع : حلیة الاولیا ، صفةالصفوة ، در ذیل : حال این اشخاص . وگرسنگی سه هفته که روش سهل بن عبدالله بود ولی صحبت پیر ازاین همه فاضل‌تراست برای آنکه درهریک ازآنها خطر عُجب وخودبینی و حظّ نفس وشهود طاعت ، راه تواند یافت برخلاف ۵ صحبت ولیّ کامل که ازاین آفتها بدوراست .

چون گرفتت پیر هین تسلیم شو — همچو موسی زیرِ حُکمِ خضر رَو
صبر کن برکارِ خضری بی نفاق — تا نگوید خضر رَوْ هٰذا فِراق
گرچه کشتی بشکند تو دَم مزن — گرچه طفلی را کُشد تو مُو مکن
دستِ اوراحق چودستِ خویش خواند — تا یَدُالله فَوْقَ اَیْدیهِمْ براند
۱۰ دست حق میراندش زنده‌ش کند — زنده چه بْوَد جان پاینده‌ش کند

ب ۲۹۷۳ — ۲۹۶۹

گرفتن : دراین مورد ، پذیرفتن و قبول کردن بحکم بیعت ولوی و پیمان . مریدی و مرادی .

هٰذا فِراق : مقتبس است ازآیهٔ شریفه : قالَ هٰذا فِراقُ بَیْنی ۱۵ وَبَیْنِکَ . (خضر گفت ای موسی اینک هنگام جدایی من و تو است .) الکهف ، آیهٔ ۷۸ .

یَدُاللهِ فَوْقَ اَیْدیهِمْ : مقتبس است از آیهٔ کریمه : اِنَّ الَّذینَ یُبایِعونَکَ اِنَّما یُبایِعونَ اللهَ یَدُاللهِ فَوْقَ اَیْدیهِمْ . (کسانی که باتو ای پیمبر بیعت می‌کنند باخدا پیمان می‌بندند وبس ودست خداست که بهنگام بیعت، ۲۰ بالای دست آنها قرار دارد .) الفتح ، آیهٔ ۱۰ .

این آیت یکی ازدلائل صوفیاناست برگرفتن پیمان ارادت ازنَوْ مریدان که آنرا «بَیْعَتِ وَلَوی» می‌نامند .

قصّهٔ موسی و خضر باشارت ولی بتفصیل در قرآن کریم (الکهف ، آیهٔ

۸۲ ـ ۶۰) مذکوراست و مفسّران ، روایات مختلف درآن باره آورده‌اند ،
می‌توانید این داستان‌را در قصص الانبیاء ثعلبی (طبع مصر ، ص ۱۹۴ـ۱۸۳)
بخوانید .

صوفیان این قصّه را زمینهٔ حاصل خیزی برای آداب صحبت و کیفیّت
زندگانی مریدان با مشایخ طریقت وصفات شیخ و لزوم اطاعت سالک از وی ۵
وترك اعتراض براعمال وپرسش از کارهای پیر قرار داده ونتائج بسیارگرفته‌اند
و بدین مناسبت چندین‌گونه آن‌را تأویل نهاده‌اند .

می‌گویند که سفینه ، کشتی بدن ، وغلام ، خیال یاوهم ، ومرمّت دیوار ،
توجّه بکار بدن ، بعداز ریاضت‌است و عدم تحمّل موسی بدان سبب بود که
او مرتبهٔ نبوّت ورسالت داشت وبراحکام ظاهر ، مطّلع‌بود ولی خضر ازجهت ۱۰
آنکه ولی بود حکم برباطن می‌کرد ، اطاعت موسیٰ از خضر دلیل‌است برآنکه
سالك هرچند درعلوم رسمی قوی دست باشد تا بدرجهٔ ولایت نرسیده است
باید فرمانبر پیر خود باشد وفرمانش‌را گردن نهد و زبان اعتراض فرو بندد .

« چون موسی (ع) خواست که صحبت با خضر (ع) کند ، شرط ادب
بجای آورد ، نخست دستوری خواست اندر صحبت پس خضر (ع) شرط کرد ۱۵
بااوکه اندر هیچیز اورا معارضه نکند وبااو برحکم ، اعتراض نکند پس چون
موسی (ع) بازو مخالفت کرد ، یکبار ، از وی اندرگذاشت و دیگر بار نیز
درگذاشت تا سه بار وسه ، آخر حدّ اندکی بود و اوّل حدّ بسیاری پس وی‌را
فراق‌بود چنانک گفت هٰذا فِراقُ بَیْنی وَبَیْنِکَ .) ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه،
انتشارات بنگاه ترجمه ونشر کتاب ، ص۵۸۴ . ۲۰

« وهرکه باپیری صحبت کند برتبت ازو برتر ، راه این کس دست بداشتن
اعتراض بود و هرچه ازو پدید آید برنیکوترین روی حمل کردن وبا احوال او
ایمان داشتن . » همان مأخذ ، ص۵۰۲ .

«و شرط مرید آنست که حرمت شیخ در دل او موقعی عظیم داشته باشد و برهیچ کار شیخ البتّه اعتراض نکند و به افعال شیخ اقتدا نکند، آنچ اورا بفرماید آن کند.

و هر امری که شیخ کند علّت و سبب آنرا نطلبد بل که آنچ امر شیخ باشد بدان مبادرت نماید اگر معنی وفایدهٔ آن‌را داند یا نداند.» اورادالاحباب، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۷۷.

شیخ بعقیدهٔ صوفیان، مظهر خداست، هر امری که از جانب مظهر سر زند و هرفعلی که در وجود آید آن درحقیقت به ظاهر نسبت دارد زیرا مظهر درین مرتبه، درآنچه ظاهر است یعنی حق‌تعالیٰ فانی شده وحکم او حکم خداست، براین مقدّمه، دست ولیّ راستین بهنگام بیعت خاص ولوی، همان دست خداست وچنان‌است که‌سالک باخدا بیعت می‌کند ودست‌دردست حق می‌نهد.

نیز، جع: شرح مثنوی شریف، ج ۱، ذیل: ب ۲۳۶ ــ ۲۲٤. بیان السّعادة، طبع طهران، ج۲، ص ٤۸۰ ــ ٤۷۰.

هرکه تنها نادرا این رَه بُرید هم بعَونِ همّتِ پیران رسید
دستِ پیر از غایبان کوتاه نیست دستِ او جز قبضهٔ الله نیست
غایبان را چون چنین خلعت دهند حاضران از غایبان لاشک به‌اند
غایبان را چون نواله می‌دهند پیشِ مهمان تاچه نعمتها نهند
کُوکسی کُو پیشِ شه بندد کمر تا کسی‌کو هست بیرون سویِ دَر

ب ۲۹۷۸ ــ ۲۹۷٤

پیشتر گفتیم که‌بعقیدهٔ بعضی اتّصال به‌پیر وباشیخِ تربیت، امری‌ضروری نیست، ابوعبدالله محمّد بن عبّاد نَفَّری حِمْیَری رَنْدی (۷۹۲ ــ ۷۳۳) درین باره رساله‌ای خاص دارد که درجواب یکی ازمعتقدان خود نوشته‌است، او درین رساله می‌گوید سلوک متوقّف برپیوستن به شیخی نتواند بود، اصلاح

نفس‌وظیفه‌ای‌است لازم. وطالب بی هیچ تأخیر ویا انتظار دست‌یافتن به‌پیری، باید توبه کند، توبه‌ای موافق دستور شرع و همراه با صدق نیّت و اخلاص، سپس با توکّل و اعتماد برحق، مراحل سلوك را درهم سپرد و برخداست که اورا از وسواس دیو نفس محفوظ دارد واگرمشیّت الٰهی مقتضی‌باشد پیری‌را برای هدایت وی مأمور خواهد فرمود. این رساله یکبار بهمراه کتاب شفاء ۵ السّائل، طبع انقره و دیگر بار بانضمام سایر رسائل او بنام (الرّسائل الصغریٰ) دربیروت بطبع رسیده‌است.

از شعب صوفیّه، اُوَیْسیان نیز برهمین راه رفته‌اند، اُوَیْسی کسی‌را گویندکه بظاهر پیری ندارد واز روحانیّت حضرت رسول اکرم (صم) یایکی ۱۰ از مشایخ مستفید می‌شود وکسب فیض می‌کند و باطن خویش‌را جلا می‌دهد و بانوار معرفت روشن می‌گرداند و سیر و سلوك خویش را بتأیید روحانیّت آن پیر بپایان می‌برد چنانکه اُوَیْس قَرَنی ازتابعین که بنا برمشهور تازمان خلافت حضرت مولای متّقیان زنده‌بود، بدیدار حضرت سیّد عالم (صم) چشم روشن نکرد و مراحل کمال را بعشق معنویّت وی درهم سپرد. جهت اطلاق اویسی ۱۵ برین طایفه بی گمان همین نکته‌است.

این خلاف، همانند اختلاف فقهاست دربارهٔ تقلید میّت که بعضی جائز شمرده‌اند ولی اکثر آنها رجوع به اعلم حَیّ و زنده را برمکلّف واجب می دانند.

مولانا درجواب عقیدهٔ این مخالفان، می‌گوید فی‌المثل اویسیان نیز اگر از ۲۰ معرفت چاشنی و ذوقی یابند و بجایی رسند آن هم از برکت وجود پیران است بمناسبت آنکه پیر خلیفهٔ حق و دست او دست خداست، دست تصرّف حق ازهیچ موجودی کوتاه‌نیست، ظاهراباستناد آیهٔ شریفه: بَلْ یَدٰاهُ مَبْسُوطَتٰانِ، (نه، که دستهای خدا بسته نیست و باز وگسترده‌است.)

نهایت آنکه درین مورد میان حاضر و غایب فرقی ژرف است و تفاوتی عظیم زیرا آنکه همنشین پیراست و احوال اورا بچشم می‌بیند وسخنان اورا دهان بدهان می‌شنود ، فیض بیشتر می‌برد وهم درظلّ پیر ازخطر ایمن‌تراست چنانکه درپیشگاه سلاطین میان‌حاضر وغایب تفاوتی ژرفت وکلان وجود دارد ونعمت ۵ وخلعت بحاضران بیشتر و پیوسته‌تر می‌رسد .

چون گُزیدی پیر نازك دل مباش ‌ ‌ ‌ ‌ سُست‌وریزیده چوآب‌وگِل مباش
ور بهر زخمی تو پُرکینه شوی ‌ ‌ ‌ ‌ پس کجا بی صَیْقَل آینه شوی

ب ۲۹۷۹ ، ۲۹۸۰

ریزیده : صفت مفعولی است از مصدر (ریزیدن) که تلفّظ دیگراست ۱۰ از (ریختن) و صورت‌آن درفعل مضارع (می‌ریزد) و صیغهٔ امر (بریز) حفظ شده‌است معنی‌آن سست وضعیف و ازهم گسیختنی و پاشیدنی‌است :

چه سود ار خاك برافلاك ریزی ‌ ‌ ‌ ‌ که‌گر سنگی میـان خاك ریزی

اسرارنامه ، ص ۱۳٦

نظیر : فرو ریخته ، «می‌گوید نه پیری فرو ریخته نه نوزادی نارسیده، یعنی ۱۵ که قدم این جوانمردان در دایرهٔ طریقت آنگه مستقیم شود که سُکر شباب و شِرّهٔ جوانی‌ایشان‌را حجاب‌نکند وضعف پیری معطّل‌نداود .» کشف‌الاسرار، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۲۹ .

ریاضت و مجاهدت با ترك خواهش و مراد و خلاف نفس همراه‌است ، کوشش وگرسنگی روز ، بیداری شب ، تحمّل ازهر بی‌ادب ، خدمت دوست ۲۰ ودشمن ، خشم فروخوردن ، ازهرلذّتی چشم پوشیدن ، جزوآداب‌سلوك‌است، دربرابر ، مقصدی بلند و هدفی عالی است یعنی وصول بکمال انسانیّت و نیل بدیدار حق ، راهروی‌که می‌خواهد بدین پایهٔ والا برسد ناچار باید بردباری و شکیبایی ورزد و تنگ حوصله نشود ، فرمان پیررا بپذیرد و برسر و چشم نهد و

از دوری راه و دشواری کارگله نکند وشکایت نه آغازد زیرا ترك مراد مانند صیقلی‌است که برروی آینه می‌کشند ، صیقل برسطح آینه فشار وارد می‌آورد ولی زنگار را می‌زداید .

« و برمرید واجب‌است که در خدمت شیخ و استاد قیام نماید و درتحت حکم او صبر کند و درظاهر وباطن مخالفت او ترك کند و سخن اورا قبول کند و ۵ درهرامری که برو عارض شود رجوع به خدمت شیخ کند وحرمت اورا عظیم دارد ودرسرّ وآشکارا ازانکار برشیخ دورباشد . » اوراد الاحباب، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۱۱۱ .

این حکایت بشْنو از صاحب بیان — در طریق و عادت قزوینیان
بر تن و دست و کَتِفها بی‌گزند — از سرِ سوزن کبودیها زنند ۱۰
سوی دَلاّکی بشد قزوینیی — که کبودم زن بکن شیرینیی
گفت چه صورت زنم ای پهلوان — گفت برزن صورتِ شیرِ ژیان
طالعم شیرست نقشِ شیر زن — جهد کن رنگِ کبودی سیر زن
گفت بر چه موضعت صورت زنم — گفت برشانه گَهم زن آن رَقم
چونك او سوزن فرو بردن گرفت — دَردِ آن در شانه‌گه مسکن گرفت ۱۵
پهلوان در ناله آمد کای سَنی — مرمرا کُشتی چه صورت می‌زنی
گفت آخر شیر فرمودی مرا — گفت از چه عضو کردی ابتدا
گفت از دُمگاه آغازیده‌ام — گفت دُم بگْذار ای دُو دیده‌ام
از دُم و دُمگاهِ شیرم دَم گرفت — دُمگهِ او دَمگهم محکم گرفت
شیر بی دُم باش گو ای شیرساز — که‌دلم سُستی گرفت اززخمِ گاز ۲۰
جانب دیگر گرفت آن شخص زخم — بی مُحابا و مُواسایی و رَحم
بانگ‌کرد او کین چه اندامست ازو — گفت این گوشست ای مردِ نکو
گفت تا گوشش نباشد ای حکیم — گوش را بگْذار و کوته کن گلیم

جانبِ دیگر خَلِش آغاز کرد باز قزوینی فغان را ساز کرد
کین سوم جانب چه اندامست نیز گفت اینست اِشکمِ شیر ای عزیز
گفت تا اشکم نباشد شیر را گشت افزون دَرد کم زن زخمها
خیره شد دلّاك و بس حیران بماند تا بدیر انگشت در دندان بماند
بر زمین زد سوزن از خشم اوستاد گفت در عالم کسی را این فتاد
شیر بی دُمّ و سر و اشکم کی دید این چنین شیری خدا خود نافرید

ب ۳۰۰۱ ـ ۲۹۸۱

صاحبْ بیان: قصّه پرداز ، قصّه گو .

کبودی زدن: رسم خال کوبی است که هم اکنون نیز معمول است وبعضی کسان بر ساعد و یا سینه و یا شانه و پشت ، صورت حیوانات یا کسی را که دوست دارند خال کوبی می کنند بدینگونه که با سر سوزن پوست را می خلند و بجای آن ، سرمه یا نیل یا مرکّب کتابت می افشانند وزان پس خالی سیاه یا سبز وکبود و یا صورت حیوان یا محبوب بر آن موضع نمایان می گردد ، این عمل را بزبان عربی (وَشْم) می گویند وکسی را که خواهان خالکوبی است (مُسْتَوْشِم) واستاد خال کوب را (واشِم) می نامند، این کار در اسلام مذموم است ودرحدیث آورده اند : لَعَنَ اللهُ الْواشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ . نهایهٔ ابن اثیر ، درذیل: وشم ، شرح معلّقات سبع ، ذیل : بیت اوّل ازقصیدهٔ طَرَفَة بن العبد .

مأخذ این حکایت ظریف را بدست نیاوردم و دلیل آنکه مولانا خال کوبی را راه و رسم مردم قزوین می شمارد ، هم نمی دانم ، ظاهرا همانگونه که از قصّه گویان شنیده ، بنظم آورده است .

دلّاك: کیسه کش حمّام که هم اندام مشتری را درسر بینه مالش می داد، در روزگار پیشین وظیفهٔ دلّاك و یا قائم حمّام ، منحصر بکیسه کشیدن ومالش دادن اندام نبود ، او وظائف بسیار برعهده داشت : در بشرویه بوقت طفلی

من ، دلاکی بود بنام (اُستا باقر) این استاد عمامه‌ای از برك زیره‌ای بسر می‌نهاد و قبا و عبا می‌پوشید ، سرکتاب باز می‌کرد ، فال می‌گرفت ، نزله‌بندی می‌کرد ، باطل السّحر می‌خواند ، افسون بسیاری از امراض‌را از بر داشت ، رگ می‌زد ، ختنه می‌کرد ، گوش‌را پاکی (تیغ واستره) می‌زد ، دندان می‌کشید ، مسأله‌می‌گفت و بعلاوه روضه خوان هم بود . ۵

شیرینی کردن : مجازاً ، کاری بظرافت کردن ، لطف بکار بردن .

شانه‌گه : موضع کتف و شانه دربدن .

سَنی : روشن ، بلند ، مجازاً نامور و بلند پایه .

دُمگاه ، دُمگَه : جای دُم درجسم حیوان .

دَم‌گرفتن : تنگ‌آمدن نفس . ۱۰

دَمگاه : جای آمد شد نفس ، گلو ، خشکك نای .

کوته‌کردنِ گلیم : مجازاً ، مختصر کردن .

خَلِش : حالت فرو بردن چیزی سرتیز مانند سوزن و خار درتن .

ای برادر صبر کن بر دَردِ نیش — تارهی ازنیشِ نفسِ گَبرِ خویش

کان گروهی که رهیدند از وجود — چرخ و مِهر و ماهشان آرد سُجود ۱۵

هرکه مُرد اندرتنِ او نفسِ گَبر — مر ورا فرمان برد خورشید و اَبر

چون دلش آموخت شمع افروختن — آفتاب او را نیارد سوختن

ب ۳۰۰۵ ــ ۳۰۰۲

انواع ریاضت‌را تشبیه کرده‌است به‌نیشتر که برای شکافتن دُمَل وبیرون آوردن چرك‌آن ، بکار می‌برند ، نفس‌را کافر و گبر می‌نامد از آن‌جهت که‌فرمان ۲۰ خدارا اطاعت نمی‌کند وگوئی منکر هستی حق وبعثت پیمبران‌است وکفر دینی دارد و یا بسبب‌آنکه خود بینی ملازم ذات اوست ، به‌کفر شهودی می‌گراید ، نیش درمصراع دوم ودرمورد نفس بمعنی متداول‌آن (نیش کژدم ومار ونظائر

آنها) مناسب‌تر می‌نماید : باقی ابیات : آثار مجاهدت‌را بیان می‌کند بدان‌گونه که صوفیان معتقد هستند و شواهد آن را از معجزات انبیا و کرامات اولیا نقل می‌کنند .

گفت حق در آفتاب مُنْتَجِم ذکرِ تَزّاوَر کَذیٰ عن کَهْفِهِم

۵ **خارْ جمله لطف چون گُل می‌شود پیشِ جُزْوی کو سوی کُل می‌رود**

ب ۳۰۰۶ ، ۳۰۰۷

مُنْتَجِم : نادرپای، وگذران، دارای طلوع وغروب منظّم : از (نجم) بمعنی وقت مقرّر .

اشاره‌است به‌آیهٔ شریفه : وَتَرَی الشَّمْسَ اِذا طَلَعَتْ تَزاوَرُعَنْ

۱۰ کَهْفِهِمْ ذاتَ الْیَمینِ وَ اِذا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذاتَ الشِّمالِ . (و بینی آفتاب‌را چون برآید که درگردد ازسر غار ایشان بسوی دست راست و چون فرو شود وابُرد از ایشان و درگردد بسوی چپ .) الکهف ، آیهٔ ۱۷ .

این آیه‌را بعضی از قاریان (اتْزَوَرُّ) بتشدید را وبعضی (تَزّاوَرُ) بتشدید زا (حرف دوم کلمه) وعاصم وکسائی‌وحمزه (تَزَاوَرُ) بتخفیف زا خوانده‌اند ،

۱۵ مولانا قرائت میانین‌را برگزیده‌است .

اکثر مفسّران گفته‌اند که درِ این‌غار بسوی‌شمال و روباروی بنات‌النّعش بوده‌است و آفتاب بدین‌گونه می‌تافت تا شعاع آن بدرون غار نیفتد و اجساد جوانمردان کهف‌را نسوزاند؛ قول‌دیگر آنست که خدای‌تعالیٰ حرارت‌آفتاب‌را ازین غار باز می‌داشت تا جوانمردان درآن اشکفت آسوده خسبند ، بخاطر

۲۰ داشته‌باشید که‌قصّهٔ اصحاب کهف یکی‌ازدلائل اشعریان وصوفیان‌است دراثبات کرامات اولیا. جع : تفسیر طبری، طبع مصر ، ج۱۵ ، ص۱۳۱ — ۱۲۹ ، کشف الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران، ج۵، ص۶۵۹ : تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج۵ ، ص ۶۹۶ ، تفسیر بیضاوی ، طبع ایران ، ص ۲۴۵ .

چیست تعظیمِ خدا افراشتن | خویشتن را خوار و خاکی داشتن
چیست توحیدِ خدا آموختن | خویشتن را پیشِ واحد سوختن
گر همی‌خواهی که‌بفْروزی‌چوروز | هستیْ همچون شبِ خودرا بسوز
هستیّت در هستِ آن هستی نواز | همچو مس در کیمیا اندر گداز
درمن‌و ما سخت کردستی دو دست | دست‌این‌جمله خرابی از دو هست ۵
ب ۳۰۱۲ - ۳۰۰۸

تعظیم و بزرگ داشت ایزد تعالیٰ جَدُّهُ نزد عامه به الفاظ وعبارات‌است ازقبیل : جَلَّ جَلالُهُ ، خدا بزرگ‌است - ولی حقیقت آن نزد مولانا رهائی از خودستائی وخودبینی‌است که نتیجهٔ آن فروتنی و تواضع‌است نسبت بحق تعالیٰ وعموم مظاهر وجود ونیز ، دیدن عجز و ناتوانی خود در برابر قدرت مطلق ۱۰ وترك اعتراض وخرده‌گیری برمجاری‌قضا و آنچه در تصرّف‌وقبضهٔ قدرت‌است یعنی همهٔ آفرینش وخاصه نوع انسان که خرده‌گیری آدمی برآنها بعلّت حسد ناشی ازقرب جنسیّت ، بیشتر و صعب‌تراست .

توحید ، خدا را بیگانگی شناختن‌است ، عامه بزبان اعتراف می‌کنند و بدل باور دارند ، این‌گونه توحید را (تصدیقی) ویا (توحید عام) می‌نامند . ۱۵

حکما و متکلّمین از هرمذهبی ، مطابق اصول خود برای وحدت خدا دلیلها می‌آورند و برهانها برمی‌شمارند ، این توحیدرا (توحید خاص) می‌گویند ، توحیدی که در حقیقت ، مباین توحیداست زیرا متضمّن اخباراست از حق به‌آنکه او یگانه‌است و درین حالت بضرورت ، خبر و مُخبِر و مُخبَرٌ عنه فرض می‌شود وآن با یگانگی منافات دارد . ۲۰

صوفیان ، توحیدرا عبارت ازاسقاط اضافات یعنی‌تمام‌موجودات گرفته‌اند بلحاظ آنکه وجود متعیّن و امکانی جز نسبی و اضافه و اعتباری نتواند بود ، بنابراین تعریف ، توحید ازمقولهٔ فنا ونیستی‌است یادرمرتبهٔ فعل که معنی آن ،

سلب تأثیر و فاعلیّت‌است از غیر خدا و آن (توحید افعالی) است و یا درمرتبهٔ صفت که مفاد آن بازگرداندن وشهود تمام اوصاف‌است ازخدا و بخدا که آنرا (توحید صفات) می‌خوانند.

مرتبهٔ سوم، توحید ذات‌است یعنی شهود حق‌تعالیٰ و نادیدن غیر او. این سه‌مرتبه از توحیدرا (توحید عینی وجدانی) نیز می‌گویند. کشّاف‌اصطلاحات الفنون، در ذیل: توحید.

مولانا هم براین عقیده رفته و بدین سبب، توحید را بخود سوختن تعبیر فرموده‌است.

دو هست، دربیت اخیر بمعنی دو موجوداست یعنی عبد وحق، این‌بیت زمینه‌را برای‌حکایت شیر وگرگ و روباه آماده می‌سازد، شرح آن‌را بخواست خدا درضمن این حکایت بازخواهیم گفت.

تمام شد جزو سوم از شرح مثنوی شریف بیاری خدای بزرگ و مدد خاصان وی روز یکشنبه بیست‌و پنجم خرداد ماه سال هزارو سیصدو چهل‌و هشت هجری شمسی مطابق ۲۹ربیع‌الاوّل سال ۱۳۸۹هجری‌قمری بخامهٔ این‌بندهٔ ضعیف بدیع‌الزّمان فروزانفر اَقالَ اللهُ عَثَراتِه درمنزل واقع در خیابان بهار از محلّات شمال شرقی طهران ونَحمَدُاللهَ عَلیٰ ذٰلِکَ.